Hans Blüher

Die Achse der Natur

HANS BLÜHER

DIE ACHSE DER NATUR

SYSTEM DER PHILOSOPHIE
ALS LEHRE VON DEN REINEN
EREIGNISSEN DER NATUR

MOTTO / DIE GRÖNLÄNDER WOHNEN AM NORDPOL DER ERDACHSE, OHNE ES ZU WISSEN. DAS MENSCHENGESCHLECHT WOHNT AM SUBJEKTIVEN POL DER NATURACHSE, OHNE ES ZU WISSEN. NIMMT EIN POLARFORSCHER EINEN ESKIMO MIT UND KLÄRT IHN AUF, WAS SEINE REISE ZU BEDEUTEN HABE, SO WEISS DIESER AUF EINMAL, DASS DIE ERDE EINE ACHSE HAT UND SICH DREHT. ER KEHRT ALS PFIFFIKUS ZU SEINEM STAMME HEIM. ALSO KLÄRT DIE PHILOSOPHIE EINZELNE AUS DEM MENSCHENSTAMME AUF ÜBER DIE TRANSZENDENTALE LAGE DES MENSCHLICHEN GESCHLECHTES UND DIE ACHSE DER NATUR. WER VON DIESEM GEISTE ANGEWEHT WIRD, SETZT HÖHERES MENSCHTUM AN.

Erstes Kapitel

DER PLATONISCHE UMSCHWUNG IN DER PHILOSOPHIE

1. DER ANSPRUCH DER PHILOSOPHIE

Würde jemand, der die Musik nicht kennt, von den Kräften seines Gemütes gehoben, einen andern fragen, was das sei, so hätte der Gefragte leichtes Spiel: er brauchte nur wenige Takte einer Melodie zu pfeifen, und im Augenblick wüßte der Frager, woran er mit der Musik ist. Er wüßte es mit der deutlichen und klaren Einsicht, die alles unmittelbar Aufgenommene an sich hat. Die Musik höbe sich für ihn von nun an unverkennbar gegen alle bloßen Geräusche ab, und möchten sie noch so verführerisch klingen. Wanderte er einsam nachts, und es erklänge plötzlich vom nächsten Dorf heraus das Abendlied singender Leute, so könnte er ohne Zweifel sagen: Das ist Musik! Hörte er nun im Walde dahinter den Schlag einer Nachtigall, so würde er, damit kann man sicher rechnen, einen Augenblick schwankend werden und schließlich meinen: das sei auch Musik. »Das Wachs seiner Seele ist getrübt«, so würde SOKRATES sagen; und der Andere könnte ihn wohl am nächsten Tage belehren: Nein, das ist nicht Musik! Der Schlag der Nachtigall gehört zum Jaulen des brünstigen Rüden und zum Röhren der Hirsche; das sind Naturlaute, die aufhören, wenn die Brunst vorbei ist. In ihnen herrscht keine Freiheit, sie sind an den Gang der Natur gebunden; es steckt nichts dahinter außer den wohlbekannten Kräften des Gattungstriebes. In jedem Lied aber, das durch eine menschliche Kehle geht, drückt sich von Grund auf anderes aus, das sich klar und deutlich von allen Naturlauten abhebt.

Musik ist von Grund auf Kunst und arbeitet mit Instrumenten; sie hat mit dem Nachtigallenschlag nur eben den Schall gemein. Denn es ist doch so: spanne ich eine Saite aus Schafsdarm von bestimmter Länge und Dicke und bringe sie zum Schwingen, so gibt es einen Ton und zwar einen musikalischen; verkürze ich sie stufenweise nach dem Schwingungsverhältnis, so klingen die Töne exakt musikalisch höher, und ich vernehme unter Beifall des Gemütes, das sich hier merkwürdig angesprochen fühlt, den Aufstieg der Tonleiter. Lasse ich je eine Stufe aus, so entsteht durch den Zusammenhang zweier Töne ein Akkord, bei dem sich mein ästhetisches Wohlgefallen steigert. Das ist das Alphabet der Musik, das zu buchstabieren noch keines Musikers bedarf. Im Moment aber, da eine Melodie erklingt, hat jemand in die Substanz der Musik eingegriffen und etwas von ihren Schätzen freigelegt. Mag es sich nun um ein Kinderlied handeln oder um das Thema einer Sonate samt seinem Gegenspiel: jedes Intervall ist durch ein Zahlenverhältnis bestimmt, das so und nicht anders ist; die Mathematik hält ihr Wort, wo immer Musik erklingt. – Und dennoch hat der Meister, der die Melodie erfand, aus Freiheit gehandelt. Diese kann ihm durch das Gesetz der Zahl nicht genommen werden, ja, sie ist sogar nur mit diesem Gesetze da. Das ist die Entdeckung der Pythagoräer. Wir verstehen aber hier unter Freiheit dasselbe, was in der Ethik damit gemeint ist, nur daß sie hier ein anderes Thema hat. Die Freiheit hebt im Gemüte des Musikers in dem Augenblicke an, da dieser eine Melodie erfindet; das aber bedeutet für ihn seine größte Seligkeit. Aber schon beim ersten Summen, da sie kaum geboren ist, befolgt er das Zahlengesetz, das verwickelt wird, wenn die Melodie sich mit den Sätzen der Harmonie umkleidet. Der Musiker überträgt seine Phantasie auf Instrumente teils, indem er sie anschlägt, teils, indem er singt, denn auch die menschliche Kehle ist während des Gesanges Instrument und nicht Trieborgan wie die Vogelkehle. So kommt zugleich mit dem geheimen Zahlengesetz die Freiheit über die Singenden und über jeden, der zuhört; denn die Musik ist unwiderstehlich. »O göttliche Musik! Nun ist seine Seele entzückt! – Ist es nicht seltsam, daß Schafdärme die Seele aus eines Menschen Leibe ziehen können ...?«, so läßt SHAKESPEARE in »Viel Lärm um Nichts« den sonst einfältigen Benedikt von Padua in einen wahrhaft erleuchteten Augenblick geraten. Der hatte eben gespürt, daß mit der Musik am Weltgeheimnis gerührt wird und daß hier die Macht liegt, die sie über die Menschen ausübt. Und es ist ein wahres Glück, daß hier keine Antwort gegeben, vielmehr eine ständige Frage gestellt wird. Im Hintergrunde dieser Szene aber taucht die Philosophie auf.

Ist hiermit dem Wunsche unseres Neugierigen Genüge getan, der wissen will, was Musik sei? Wir erinnern uns: er bekam zuerst als Antwort eine Melodie ins Ohr; wir würden, wenn es sich um das Auge handelte, sagen: eine anschauliche Erkenntnis, die ganz unmittelbar einleuchtend und fraglos schien wie alle Anschauung. Dann, als er die Nachtigall hörte, wurde er verwirrt, erlag einer Ohrentäuschung und hielt es für Musik. Das tut er hoffentlich jetzt nicht mehr, nachdem schließlich Shakespeare zu Worte kam. Indessen: er weiß ja bis jetzt nur mit Sicherheit, was Musik nicht ist, nicht aber, was sie ist. Sollte hier nicht jene andere Erkenntnisart Dienste leisten, die abstrakte, die aus der Vernunft? Das heißt also, eine Definition? Wem fiele hier nicht die gelungenste von ihnen ein, die wahres Aufsehen erregte, weil sie Funken sprüht: »*Musica est exercitium animae mathematicum nescientis se numerare*«. Hier spürt man doch, bei diesem Satz des LEIBNIZ, die Vernunft förmlich in die Höhe schießen und sich im eignen Glanze sonnen! Denn diese Definition ist in der Tat vollkommen richtig und von aufwühlender Klarheit: »..die zählende Seele, die nicht weiß, daß sie zählt...« und dabei offenkundig Musik treibt. Aber hat man schon einmal den Humor herausgehört, der in diesen Worten steckt, ja fast den Betrug? Denn es wird ja hier nur von der subjektiven Seite gesprochen, die Substanz der Musik selber aber, von der ja eigentlich die Rede sein sollte, verschweigt sich dabei von selbst. Im Wörtchen »*est*« der Definition steckt der Kobold, der aus ihr herausschaut.

Wenn aber auch dreist der Weg über die Definition nicht recht zum Objekt kommt und wenn auf der anderen Seite das anschauliche Beispiel nicht frei ist von möglicher Sinnestäuschung: immerhin, man weiß ziemlich genau, was Musik ist, man kennt sie, denn sie meldet sich täglich und rührt ans Weltgeheimnis, zu dem jedermann eine so oder so mißratene Beziehung hat. Und, um sich überhaupt als Musik erkenntlich zu machen, dazu bedarf sie nur des Pfeifens einer Melodie. Fragte nun aber jemand – und darauf kommt es uns an –, was Philosophie sei und drängt auf Antwort: da pfeif einmal einer! Es gelingt hier gar nicht, durch einen anschaulichen Akt die Sache so hinzustellen, daß ein jeder gleich und

dann für immer sagen kann: Ha, das also ist Philosophie! Man könnte daher an ihrer Einheitlichkeit und Bestimmtheit zweifeln. Das Altertum, in welches noch dazu ihr bisher tiefster Gründungsakt fiel, tat das sogar, denn »philosophein« hieß nichts anderes als »Wissenschaft treiben«. PERIKLES rühmt in seiner Rede auf die Gefallenen von Athen: »Wir treiben Wissenschaft ohne Verweichlichung, und wir lieben das Schöne mit Maß«. Und was man in unserer Zeit unter einer »Philosophischen Fakultät« alles begreift, darüber schweige man lieber. Die Ontologen gehören genau so zu ihr, wie die Etymologen und die Entomologen; man sieht, wie das im Gestrüpp verendet. Dennoch besteht ein Anspruch, daß die Philosophie sich deutlich und unverkennbar abhebe wie die Musik von den Geräuschen und auch von den lieblichsten Lauten der Natur. Daß es also nicht so etwas gäbe wie »philosophisch-naturwissenschaftlich«, »philosophisch-religiös« und dergleichen zitternde Zwischengebilde, sondern eben die Philosophie ganz und klar, ständig sie selbst und unverwechselbar, so daß jeder, der diese ihre bestimmte Sprache redet und diese ihre Denkart (nicht »Denkungsart«) hat, damit Herrschaft und Gewalt antritt über die Wurzeln aller Wissenschaften, ja über die Wurzeln des menschlichen Lebens.

Wie ein Kirchenlied dazu da ist, Frömmigkeit zu erwecken – und die wenigen guten es wirklich tun –, so ist die Philosophie dazu da, Weltüberlegenheit zu schaffen, doch nicht »*nescientis se cogitare*«. Aber ein Kirchenlied klingt – und kann gewaltig klingen –, und Philosophie klingt nicht. Oder will man das einen Klang nennen, wenn generationenlang über das »Problem der Erkenntnis«, wie man es nennt, in einer Sprache geredet wird, als handele es sich um physikalische Dinge oder um Fragen der vergleichenden Anatomie oder um Atomtheorie, obschon doch die Erkenntnis zur Würde des Menschen gehört, die andern Dinge aber nicht? Hier ist ein Instrument falsch gestimmt. Wie, als ob Erkenntnis eine Sache für Stubenhocker sei, denen man alles bieten kann. Aber dasselbe Thema glühte förmlich auf und bewegte die Gemüter, als Sokrates mit Theätet, dem Sohne des Euphronios aus Sunion, noch dampfend vom Öle der Palästra, darüber sprach. Technik, Naturwissenschaft und Handarbeit sind banausisch; »wer aber über dergleichen Dinge weise ist, der ist ein dämonischer Mann«, so dachte der Kreis um Sokrates über die Philosophie und ihr Thema. »Und ihr habt ja alle teilgenommen am Wahnsinn und am bacchischen Rausche des Philosophen« – so redete Alkibiades im Gastmahl des Sokrates. Damals also, im perikleïschen Athen, hatte Philosophie einen Klang; man unterschied sie deutlich, fast mit dem Ohr, von allem andern, was man lehren und lernen konnte. Es war eine ihrer Gründungsstunden, und nur, wenn man dieses versteht, hat man die Hoffnung zu erfahren, was sie selber ist.

Gleichwie wenn mitten im Gewirr abenteuerlicher Raufboldereien, die dieser oder jener als Singsang vorträgt, HOMER in die Saiten greift und von der Heimkehr des Odysseus singt – alles schweigt atemlos, und es entsteht heimlich ein Volk –, so stimmte Sokrates im perikleïschen Athen ein neues Lied der Philosophie an. Zu gleicher Zeit war die menschliche Sprache auf einer Höhe, die sie seitdem nie wieder erreicht hat. Da kann es denn durchaus geschehen sein, daß, während das Marktgewühl um und um ging und überall Geschrei in den Ohren war, Sokrates, auf dem Brunnenrande sitzend – Plebejer unter Eupatridensöhnen – sich unterhielt, und jemand zum andern sagte: »Still...... dort vom Brunnen her klingt Philosophie! « In der Tat: es ist das selbe Ohr, das Geräusche vernimmt und Musik; aber es ist bei ihr sofort im Zwange mathematischer Gesetze besonderer Art, und »die Seele wird aus dem Leibe gerissen«. So ist es auch das selbe Denken, das sich mit allerhand Wissenschaften abgibt und das Philosophie treibt: hier aber gerät es unvermerkt in den Bann bestimmter Gesetze und einer andern Sprache, die man durch das Gewühl hindurch hören konnte – damals in Athen. Und darum ließ es sich auch jener Antisthenes nicht verdrießen, den beschwerlichen Weg von Megara nach Athen zu Fuß zu gehen, nur um Sokrates reden zu hören.

Diese Sprache ist untergegangen, und wir stehen, wenn wir die platonischen Dialoge lesen, bestenfalls vor Tempelruinen. Man kann auch sagen, die Texte verhalten sich zu dem, was damals umging, wie das Libretto einer Oper zu der Musik, deren Unterlage es ist. Nur das »Symposion« ragt als eines der Meisterwerke der Weltlitteratur in die Gedankensphäre hinein, in welche die Philosophie damals durchbrach. Aber es ist in der Tat so: die Sprache der Philosophie verhält sich, um ihres Gegenstandes willen, zur Sprache der bloßen Wissenschaften, wie Musik zu den Geräuschen und auch zum Nachtigallenschlag. Nur hat sie es freilich schwerer als die Musik. Johann, der lustige Seifensieder, kann pfeifen, wie er will; mag es gut oder schlecht, ordinär oder erhaben, melancholisch oder vergnügt sein: immer ist es Musik, und er behält recht. Musikanten sind immer glücklich, Philosophen haben es ständig mit der Sorge zu tun. Die Seele zählt bei jenen, ohne es zu wissen, und wenn sie es wissen würde, so hörte es auf, Musik zu sein. In der Philosophie geht das nicht an; hier kann man nicht unbekümmert ausschweifen; denn im Nu steigen unabdingbare Gesetze des Denkens und der Dinge auf, die man seit Kant die transzendentalen nennt, und diese erzwingen sich das Bewußtsein. Hier gibt es kein »*nescientis se cogitare*«.

2. DER DENKSTIL DES SOKRATES

Oder aber: das »Nichtwissen« hat jene Bedeutung, die SOKRATES in die Philosophie hineingereicht hat und wodurch er sie aufrichtete. Der berühmt gewordene Ausspruch, der von ihm überliefert wird: »οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα« kann in zwei verschiedenen Weisen übersetzt werden, und nur die dürftigere von beiden hat sich bisher durchgesetzt: »ὅτι« heißt zweifellos »daß« und leitet einen indirekten Aussagesatz ein, und so kommt denn heraus »ich weiß, daß ich nichts weiß«. Zwei und ein viertel Jahrtausende haben ihm ob dieser bürgerlichen Bescheidenheit auf die Schultern geklopft. Aber ὅτι kann mit voller grammatischer Sicherheit auch »weil« heißen; dann wendet sich der Wind, und es kommt heraus: »Ich weiß, weil ich nichts weiß«. Das ist freilich eine andere Sache.

Mit diesem doppelsinnigen Ausspruch hat Sokrates das Geheimnis seines Denkstiles jedenfalls für alle die preisgegeben, die das ebenso können. Er hat nämlich mit dem Wissen dasselbe gemacht, was gut drei Jahrhunderte vor ihm LAOTSE mit dem Tun meinte. Der hatte es aufgespalten in Handeln und Nichthandeln und dabei die Formel geprägt: »Handeln durch Nichthandeln«, die seitdem die Basis für die Tao-Lehre wurde; und auf dieser steht ein bedeutender

Teil der alten chinesischen Kultur. Ebenso polarisierte Sokrates den Erkenntnisvorgang in Wissen und Nichtwissen und kennzeichnete damit das eigentlich philosophische Wissen vor jedem andern, das jeder hat. Man darf nun freilich nicht etwa meinen, der eine, negative Pol, das Nichtwissen, sei bloße Unwissenheit oder Dummheit – dieses *negativum* zieht nicht an; auch nicht etwa das achselzuckende Skeptikertum. Sondern es handelt sich hier sozusagen um verbürgtes Nichtwissen, dessen Gegenstände einen bestimmten Rang haben, unter welchem es nicht vorkommt. Ebenso wäre es ja auch töricht, das Nichthandeln des Laotse für bloße Faulheit auszugeben. Negativ ist das beides nur im Sinne der Polarität, fast so, wie wir in der Physik von negativer Elektrizität sprechen.

Mit diesem seinem eigentümlichen Denkstil geht er an die Fragen heran, die ihn und seine Zeit bewegen, und wir wundern uns daher nicht, wenn er immer wieder mit wahrer Schadenfreude sich und seine Partner in die Ratlosigkeit hineinjagt; wir wundern uns auch nicht wenn er im Strom eigener Rede Dinge behauptet, die offensichtlich falsch sind, deren Falschheit er heimlich kennt, und wenn er dann plötzlich überrannt wird von einem wahren Sturme der Weisheit, die aber niemand heute noch in Begriffe fassen kann. Man vermag nur den Ort anzugeben, wo sie soeben war.

Freilich gelang es ihm nicht, das Nichtwissen an die brennenden Punkte zu führen, an das Dasein der Götter und die Unsterblichkeit der Seele. Das konnte erst Immanuel Kant, der diesen Dingen die Würde echten Nichtwissens verlieh. Erst seit ihm sind wir des Nichtwissens froh. Freilich gebrach es ihm wieder an der Freude der Ironie, die des Sokrates hellste war; man merkt, wie ihm die Schweißperlen auf die Stirne treten in Angst darüber, was er etwa angerichtet habe.

3. DIE PHASEN DER SPRACHE/KRATYLOS

Eines Tages erschien bei Sokrates Hermogenes, des Hipponikos Sohn, zusammen mit Kratylos, dem Schüler des Heraklit, und sagte: »Unser Kratylos hier behauptet, es gäbe für jedes Ding eine richtige, aus der Natur dieses Dinges selbst hervorgegangene Bezeichnung (ὀνοματος ὀρθοτητα εἰναι ἑκαστῳ των ὀντων φυσει πεφυκυιαν), und nicht dies sei als sein wahrer Name anzusehen, was einige nach Übereinkunft als Bezeichnung für das Ding anwenden, indem sie willkürlich einen Brocken ihres eigenen Lautvorrates als Ausdruck für die Sache wählen, sondern es gäbe eine natürliche Richtigkeit der Namen (ὀρθοτητα τινα των ὀνοματων πεφυχεναι), die für jedermann die gleiche sei, Hellenen und Barbaren« (Platon, Kratylos, 283). Sokrates stieß hier also, nein er wurde gestoßen auf das Problem der Sprache, das ihn, wie er gleich merkte, gewaltig anging. Denn hier trieb jemand, der es nicht durfte, Metaphysik – Kratylos nämlich, der Heraklitäer – und hier bestritt sie jemand, dem die Mittel dazu fehlten, Hermogenes, des Hipponikos Sohn! Das mußte ja eine wahre Fundgrube für das Nichtwissen werden! –

Es hat noch kein Mensch gedacht, ohne zu sprechen, sei es, daß er das Denken in Unterredung mit anderen förderte, sei es im Gespräch mit sich selber. Welche von den beiden Arten jener Kunst, die Sokrates die διαλεκτικη τεχνη nannte, die bessere sei, das hängt davon ab, wie die Gesellschaft aussieht, in die man sich hierbei jeweilen begeben muß. Sokrates hat treuherzig an der Art festgehalten, sich mit andern zu besprechen, und hat sich nicht einmal eine einsame Todesstunde gegönnt. Er gehört zu den geselligen Denkern, was kein häufiger Fall ist; indessen finden wir in seinem Leben auch Spuren echter Einsamkeit, und das ist zweifellos ein versöhnender Zug. – Wenn es nun so ist, daß jeder Denkvorgang zugleich ein Vorgang der Sprache ist, beide aber verschiedenen Gesetzen unterliegen, so erhebt sich eine Frage von gewaltigem Maß: ist dann überhaupt richtiges Denken möglich? Denn die Brücken sind ja verschieden, die zu den Dingen führen: im Denken der Begriff, in der Sprache aber das Wort – auf welche aber soll man treten? Wer hier einmal stand, vergißt es nicht wieder.

Man spricht so gern – unsere Väter vor allem taten es – von »ewigen Wahrheiten«. Wie aber, wenn die Wahrheit, ausgesprochen oder gar niedergeschrieben, den ständigen Treubruch der Sprache in sich trüge? Oder wenn das gar schon während des Denkvorganges selber geschieht? Und was ist das dagegen: »natürliche Richtigkeit der Worte«? Können Worte, richtig gebraucht, unmittelbar auf den Kern der Dinge stoßen? In der Tat lauert hier eine Verlockung und zugleich eine große Gefahr. Denn das Denken ist schneller als die Sprache, es eilt ihr voraus, und die Sprache kann aus ihrer Substanz nicht genügend hergeben, um den Ansprüchen des Denkens zu genügen. Gäbe es so viele Worte, wie es Denksituationen gibt, so brauchte gar nicht gedacht, sondern nur gesprochen werden, und es wäre immer alles richtig. Der Denker aber ringt mit der Sprache. Bei den Dichtern ist es anders: hier bleibt die Sprache bei sich selbst und wandelt sich gemäß dem gelinden Druck, den der Dichter auf sie ausübt, allmählich im Schutze der Schönheit um. Und ihr, der Dichter, Berufsgeheimnis ist es ja, die Worte ganz dicht an die Dinge heranzuführen, so daß sie von deren innerstem Gehalt durchtränkt werden; die Dichtung lebt geradezu von der »natürlichen Richtigkeit der Namen«, und verläßt sich auf sie, so daß auch neue Worte, die nur von ihr gefunden werden, uns als Brücken zu etwas Wirklichem vorkommen; zum Beispiel: »Du bist Orplid, mein Land, das ferne leuchtet..«. Die Philosophie dagegen, die ja auch zu den Dingen will, besteht förmlich aus hitzigen Vorstößen der Vernunft in meist unbekannte Gebiete, und hier wird die Sprache auf einmal geizig und am Ende trügerisch; sie fälscht den Denkvorgang, der schon reichlich mit sich selber zu tun hat, eifrig mit. Wo aber führt das hin ...? – so fragte sich Sokrates.

Ein gutes Beispiel dafür, daß die Sprache nicht mitkommt und eine trügerische Rolle zu spielen beginnt, ist im Deutschen das Wort »Freiheit«. Mit ihm, und mit ihm allein, steigt die Philosophie das Dioskurenpaar auf, das den Namen »Metaphysik und Ethik« trägt. Ihm vorgelagert sind Begriffe wie Kausalität – Notwendigkeit – Zwang. Sokrates hat dieses Gebiet nicht zu betreten brauchen, denn im Altertum verstand kein Mensch die hier eingehüllten Fragwürdigkeiten. Sonst hätte er sich sagen müssen: »Wenn alles, was geschieht, mit Notwendigkeit, gar mit Zwang eintritt: wie kann es da Handlungen geben, die ich selbst ganz allein begehe, durch die ich einen Namen bekomme, nicht vor den Menschen, sondern vor mir selber; unterlasse ich diese Handlungen: dann ist es um mich geschehen; verfehle ich sie (ἁμαρτια), so weiß nicht einmal Gott, mit welchem Namen er mich anrufen soll!« Das sagte er sich

wohl auch im Stillen, als er sich entschloß, freiwillig in den Tod zu gehen und nicht aus dem Gefängnis zu fliehen. Erst hierbei kam es ja heraus, wer er wirklich war. Es gibt eben solche Handlungen, und es sind die einzigen, die wir bewundern. Nur um ihretwillen hat das menschliche Leben einen Sinn. Wenn es sie nicht gäbe und wenn der Einzelne nicht haftbar wäre für sie, so wäre nicht einzusehen, warum man überhaupt vom Menschen redete. Er fiele gar nicht auf. Jene Entscheidung aber, die bei Sokrates im kostbarsten Augenblick seines Daseins fiel, rettete ihm das Leben. Er ist nicht etwa »ein leuchtendes Beispiel für Gesetzestreue«, wie die xenophontischen Kleinbürger meinen, sondern ein Beispiel für das Wirken der Freiheit. Er wußte, daß hierdurch ER Selbst gerettet wurde und jenen Stempel empfing, dessen Spur nicht mehr erlischt. Platon hat uns im »Phaidon« geschildert, wie Sokrates sich die Unsterblichkeit der Seele dachte und sie selbst empfing mit jenem Denken, das Wissen durch Nichtwissen ist. Es ist undurchdringlich, wieweit sich sogar hier die Ironie mit eingeschlichen hat. Denn es ist ja so: über das Leben nach dem Tode hat es bisher drei verschiedene Auffassungen gegeben; die eine sagt, daß der Mensch im Augenblick des Todes in einen anderen Mutterleib übergeht, der sich gerade im Empfängnisrausch befindet, und zwar in den, den er verdient; die andere, daß er je nach Verdienst in den Himmel oder in die Hölle käme; die dritte aber, daß seine Seele mit dem Tode genau so verlösche wie die Flamme, wenn das Holz verbrannt ist. Es gibt aber weder über Sterblichkeit noch über Unsterblichkeit der Seele ein Wissen. Es kann das alles durchaus geben, Wiedergeburt und Unsterblichkeit, nur wissen kann man es nicht; und das hat einen guten Grund in der Weltordnung. Die Lehre aber vom Sterben durch den Tod, die irrtümlicherweise meist für beweisbar gehalten wird - man sehe sich doch bloß das Holz und die Flamme an, und da habe man es ja –, diese Lehre war schon im Altertum die feste Überzeugung des Marktpöbels von Athen.

Die Euthanasie aber des Sokrates, die wegen ihrer lichten Herrlichkeit zeitweise das Gegenteil davon, den Kreuzestod Christi, in den Schatten zu stellen vermochte – und freilich höchst fehlgreifendes Urteil –, diese Euthanasie und alles, was an ihr hing, war ein Geschehen aus Freiheit. Diese aber ist das Medium aller Taten, die wir bewundern. Seit KANT spricht man offen in der Philosophie von »Taten aus Freiheit«. Er vergaß aber, obwohl er es beinahe hätte sagen können, daß Freiheit ein echtes Substantivum ist, ein Wort, das eine reale Substanz bezeichnet. Freiheit kommt vor. Und hier stoßen wir schon auf jenen Geiz der Sprache, die dieses selbe Wort auch als ein bloßes Relativum gebraucht, nämlich im Sinne von »frei sein von etwas«, wobei es schließlich auf Freiheit von der Kausalität hinausläuft – ein unvollziehbarer Gedanke. Man sollte eigentlich von der Sprache erwarten, daß sie Substantive nur dort bildet, wo Substanz da ist, allein, sie geht ihre eigenen Wege und drückt ihren Stempel irrtümlich auf Dinge, die keine Dinge sind. Erst David Hume gelang es, auf diesen gefährlichen Sprachgeiz an dieser so dringenden Stelle als Erster zu verweisen. Um so wichtiger ist es, daß die Philosophie auf der Hut ist und ständig forscht, ob ihre Sprache die »natürliche Richtigkeit der Namen« wahrt, und wenn nicht, ihr das Handwerk legt.

Wir kennen die Sprache in sehr verschiedenen Phasen ihres Auftretens in der Natur. Eine der merkwürdigsten sind jene Petrefakte der Zaubersprüche, deren Sinn es nicht ist, jemanden etwas mitzuteilen, sondern Krankheiten zu heilen. Ich meine etwa so:

Eiris sazun idisi
Sazun hera duodor ...

Wenn hier beim Besprechen die falsche Person antritt, der falsche Mondstand gewählt wird oder gar sich jemand erdreistet, die Worte nach eigenem Belieben zu setzen, so tritt die Wirkung nicht ein – die Wunde schließt sich nicht. Etwas so durchaus Reales ist hier die Sprache. Hier, bei den Zaubersprüchen, fehlt ihr alles Relative, alles Mittelbare und Mitteilende, alle Verständlichmachung, kurz alles Demotische, und es scheint so, als ob jedes einzelne Wort unmittelbar als richtiger Name von den Dingen selber stammt und, durch den Mund des Schamanen hindurch, wieder zu ihnen ginge. In der Philosophie aber glaubt man, so daherreden zu können, wie es einem beliebt, der gar keine Anwartschaft auf diese Dinge hat, der einfach im Jargon irgendeiner der elenden Schulen seine verzwickten Perioden ohne Architektur erfindet. Und da wundert man sich, daß sich die Wunde nicht schließt. Und wundert sich, daß man die Philosophen auslacht, weil sie nicht von den Dingen selber reden können.

So ist es denn dazu gekommen, daß die Philosophie, kaum der babylonischen Gefangenschaft entronnen, in der sie ein Jahrtausend lang von der Kirche gehalten wurde, sich in die viel schlimmere des Bildungsphilisters begab, für den sie eine Beschäftigung des vernünftelnden Intellektes wurde – den man für Geist hielt –, statt zur Erregerin vorzüglicher Leidenschaften, wie sie es im Altertum vor Aristoteles war. Die Philosophie versteht nicht sich auszudrücken, weil sie glaubt, sie könne reden wie die Gelehrsamkeit oder wie ein Advokat. Daher die Unlesbarkeit der allermeisten philosophischen Schriften in deutscher Sprache. – Hier ist als warnendes Beispiel Immanuel Kant zu nennen, das große Sprach-Unglück der Philosophie; jener Mann, der wahrhaftig die höchste Anwartschaft besaß (GOETHE: »unser herrlicher Kant!«), dessen Sprache *in fragmentis* sogar bedeutend ist, und der doch glaubte, die Philosophie sei für ihre eignen Schulen da. So entstand die geistige Inzucht der Kant-Scholastik, von der das deutsche Land über ein Jahrhundert lang überflutet wurde und die ihm die Philosophie verdarb.

Es scheint in der Natur der Sprache zu liegen, aus einem unwillkürlichen und darum auch unaufhaltsamen Drange hier verschwenderisch zu sein und dort geizig. Im Russischen etwa gibt es, so wird mir berichtet, für den Betriff »Wahrheit« zwei vollständig verschiedene, aus getrennten Stämmen tönende Worte, je nachdem es sich um eine empirische Wahrheit handelt oder um eine höheren Ranges. »Dort brennt die Mühle, das ist wahr« – hier heißt es Wahrheit: »*prawda*«. »Man soll die Verwundeten pflegen und die Gefangenen nicht mißhandeln, das ist wahr« – hier heißt das Wahre: »*istina*«. Was für ein glücklicher Griff! Es besagt natürlich etwas, wenn in der Sprache schon der deutliche Unterschied festgelegt wird; man wird im Denken sicherer sein und sich nicht um Worte streiten. Im Deutschen

muß im Falle des Ethischen dieses selbst als ein bloßes Adjektivum »anwerfen«, wodurch allemal eine Minderung eintritt; und es klingt dann so, als ob die Ethik nur eine Wahrheit zweiter Klasse wäre, der kein gewachsenes, aus eignem Stamme klingende Wort entspricht. Es liegt keine Bürgschaft dafür vor, daß ihr Inhalt kein bloßes Vernunftprodukt sei, sondern vielmehr ein wirklich wahrheitsfähiges Sein enthält, das die Natur selber gebildet hat. Denn ein Wort, das aus alten Tagen kommt oder, wie SOKRATES sagt, »Vom ersten Namengeber«, ein solches Wort besagt eben, daß es von den Dingen selber stammt und von ihnen, wenn auch verworren, Kunde gibt. – Dieser Gedanke war es ja eben, der den Sokrates so hat aufhorchen lassen, daß er ein langes und tiefsinniges Gespräch über die Richtigkeit der Namen geführt hat.

Wäre die Sprache zu Zwecken der Verständigung unter Menschen gemacht, also durch Satzung (ϑεσει) da, so wäre sowohl die Wirkung der Poesie wie die der Zauberworte, die durchweg unmittelbar und ohne Anschluß an die abstrakte Vernunft zustande kommen, unerklärlich. Hinzu kommt noch das ganze Heer verruchter Worte, wie die obszönen , und der heiligen, wie der Name Christi, die gleichfalls unmittelbar wirken. Diese alle müssen, und mit ihnen die Sprache überhaupt, auf eine im übrigen rätselhafte Weise, von den Dingen selber stammen, um auf Dinge wirken zu können.

4. DAS SCHAMANENTUM ALS NATÜRLICHE QUELLE DER IDEENLEHRE

Die unmittelbare Wirkung der Worte, das heißt die, welche nicht durch die Vernunft geht, ist das eigentliche Merkmal des Zauberwortes. Sein Gebrauch entzieht sich dem gewöhnlichen Menschen, denn man kann es nicht einfach nachsprechen, und nur der Schamane versteht es, meist auf lange erbliche Tradition gestützt, damit umzugehen. Wir finden es hier stets noch verdunkelt durch musikalische und rhythmische Motive, wie als hätte es sich noch nicht freigemacht von sehr alten, sehr tiefen und zurückliegenden Verwachsungen, eben solchen mit den Dingen selber, von denen die Sprache stammt.

Um das Wirken des Schamanen deutlich zu machen, diene hier eine kurze Schilderung, die Friedrich Sieburg in einer kleinen Schrift »Frankreichs rote Kinder« gegeben hat. Wir werden darin in die Zeit der französischen Kolonisation Kanadas zurückversetzt und erleben einen Zusammenstoß der hochentwickelten französischen Kultur des *Ancien régime* mit den Kulten der Indianer – ein Sache, in der das Kultische über das Kulturelle den Sieg davon trägt. SIEBURG schreibt:

»Der Marquis von Frontenac, der 1671 Gouverneur von Kanada wurde, hatte einen starken Bedarf an moderner Litteratur, Pomaden, Perücken und Spitzen. Er schleppte den holden Ballast seiner Verwöhntheit und guten Manieren mit Anstand durch die Wildnis und wußte genau die Grenze zu bestimmen, an welcher der Grandseigneur aufhören und der Indianervater beginnen muß. Wir sehen ihn vor uns im gelben Schoßrock aus geschorenem Samt, im blauen Ordensband mit silbernen Spitzen, mit Kreuzen und Ordenssternen behängt, den goldbordierten Hut auf der langen dicken Allongeperücke, die ringgeschmückte feine Hand auf den emaillierten Degenkorb gestützt. Er spricht zu seinen roten Kindern, er hat sie am großen Rastfeuer aufgesucht, schwer glühende Herbststerne hängen zwischen den riesigen Wipfeln der vergilbenden Ulmen und Kornelkirschenbäume, schwarz stehen die Zelte der Wyandots gegen das unruhige Walddunkel, die große Flamme des Lagerfeuers legt ihren roten Schein auf hundert ernst lauschende Gesichter. Frontenac spricht mit Leichtigkeit den Algonkin-Dialekt, er bedient sich der pomphaften und doch einfachen Ausdrucksweise der Indianer und nimmt das kurze Murmeln des Beifalls, das den Schluß seiner Rede begrüßt, mit einem leichten Lüften seines Hutes entgegen. Dann heben dumpf wie ein ferner, sehr ferner Donner die Trommelhäute an zu vibrieren. Der Schamane des Stammes, dessen ledernes Gewand von Igelstacheln und Bärenklauen rasselt, tritt vor und beginnt mit finsterem, nach innen gekehrtem Gesicht den heiligen Büffeltanz. Gespannt schaut der Marquis ihm zu, tritt ihm dann plötzlich gegenüber und ahmt seine Bewegungen nach. Und wie nun das schwere Dröhnen der Trommel in ihn fährt, fühlt er sich selbst Zauberer und Schamane dieser Wälder, fühlt er sich im leisen Herbstschauer des nächtlichen Waldes selbst Büffelgeist, Waldgeist, Naturgeist, fühlt die geheimnisvolle Kraft in sich, heute Mensch und morgen Tier zu sein und wünscht, das Dröhnen der Trommel, das seine Glieder bewegt, möge nie enden. Aus den hin- und herfliegenden Zipfeln der Perücke stäubt der Puder, die Orden klingeln leise, der goldgeschmückte Hut ist zu Boden gefallen und ruht nun im Schoße eines braunen Indianermädchens. Wie ein Mensch, dem die Trunkenheit der Sinne zu rauben beginnt, ruft der Marquis noch einmal alle heitere Skepsis von Paris auf und denkt flüchtig an Sommernächte bei Fackelschein im Forste von St. Germain – aber dann fühlt er nur noch Glück, fühlt sein Jahrhundert wie eine Krankheit von sich abfallen und freut sich, den bitteren Geruch des schwelenden Holzes in sich einsaugend, daß Frankreich so groß ist. Frontenac hat diese Hingabe an die Festsitte seiner roten Kinder gewiß niemals als Maskerade aufgefaßt...‚Niemals lachte ein Franzose über die seltsamen Worte und Bräuche der Ottawas‘, berichtet ein zeitgenössischer Schriftsteller.«

In dieser Darstellung, die wegen ihrer großen Eindringlichkeit gewählt wurde, ist freilich das sprachliche Element nicht besonders erwähnt, aber wir wissen aus zahlreichen anderen Berichten, daß der Schamane beim Tanz auch singt, murmelt, also spricht, und zwar in undeutlichen altertümlichen Worten, die man nicht eigentlich verstehen kann. Was geht hier vor? Offenbar dies: der Schamane verfügt über eine Stelle in sich, ein Organ, das andere nicht haben und zu dem er sich »mit finsterem, nach innen gewandtem Gesicht« gewissermaßen durchwindet. Hat er es sicher in der Hand, so beginnt der »heilige Büffeltanz«; warum »heilig«? Weil durch ihn nicht etwa die Bewegungen oder der Schrei des einzelnen Büffels nachgeahmt wird (dann wäre der Schamane ein Clown und erregte Gelächter), sondern das Bewegungsmotiv des Tanzes stammt aus dem Büffel, »der in allen Büffeln ist« (ERNST JÜNGER). Der Schamane brüllt auch nicht den Brunstschrei nach, so wie er jeden Herbst durch die Wälder dröhnt, sondern die Laute, die er ausstößt, stammen vom Urbüffel und reden davon, wie er wirklich heißt. Sie wurzeln im »Büffelgeist«, das heißt in der formenden

Kraft, die jedem einzelnen Büffel sein Dasein als Büffel für immer sichert. Und diese archetypische Kraft ist übertragbar auf die Hörer und Mittänzer des heiligen Büffeltanzes; durch sie wird der Büffelorden gegründet, dem auch, wie wir erfahren, der Marquis de Frontenac angehören kann. Tiergeist wird hier auf den Menschen übertragen, und die Wirkungen solcher Weihen können, wie wir aus anderen Berichten wissen, erstaunlich sein.

Wir können diesen Schamanen nicht eher von uns lassen, als bis er uns alles hergegeben hat, was wir von ihm für die Philosophie brauchen. Denn wir stehen hier mit einem Sprunge mitten in der »Ideenlehre«, ob man's glauben will oder nicht. Die Philosophie aber bedarf, um leben zu können, der Wiedereinsetzung in den vorigen Stand; sie muß sich aus den Netzen der überschätzten Vernunft befreien, in die sie sich verfangen hat. Der Schamane unterscheidet sich von seinen indianischen Stammesgenossen ja dadurch, daß diese, wie alle gewöhnlichen Leute, nur eine empirische Beziehung zu den einzelnen Büffeln haben, die sie jagen, er aber, das sagten wir schon, zu dem »Büffel, der in allen Büffeln ist«. Wir nennen das den Archetypus des Büffels und meinen damit genau das, was Platon die »Idee« nannte. Diese Veränderung im sprachlichen Ausdruck ist nötig und geschieht nicht aus Willkür, sondern weil das Wort »Idee« einem Mißbrauch erlegen ist, der schwere Schäden in der Philosophie angerichtet hat. Hieran ist freilich schon Platon selber schuld, der, von seinem eignen Entdeckungsakt verwirrt, nicht wußte, wo er sich befand. Er hatte die Orientierung verloren und verwechselte Ideen und Begriffe; er war unsicher, ob sie im Subjekt oder im Objekt liegen, denn er sah die Achse der Natur nicht, die durch beide hindurchläuft und sie fest verbindet. So gerieten die Ideen in die Vernunft und richteten Unheil an. Diesen Mißbrauch abzustellen aber ist Vorbedingung für eine Restitution der Philosophie. Man sollte daher das Wort Idee langsam absterben lassen samt seinem häßlichen, ja widerwärtigen Abkömmling, dem »Idealismus«. Wer nicht ohne dieses Wort Philosophie treiben kann, der zeigt damit, daß er ein Schwächling ist; und wer es dauernd gebraucht, könnte wahrlich noch etwas Schlimmeres sein. Die Rechtfertigung des Wortes Archetypus aber in gründlicher erkenntistheoretischer Art wird an späterer Stelle folgen.

Der Schamane aber irrt sich nicht. Er steht mit einem bestimmten Zuge seines Wesens zum Archetypus des Büffels in Beziehung, und zwar so, daß ein Teil der formenden Kraft, die sonst draußen in der Natur die Büffel am Leben hält, sich auf ihn wirft. Es ist dieselbe Kraft, welche den Büffel Büffel sein läßt auf die Millionen Jahre hin und die sich hier an den Schamanen wendet und ihm die murmelnden Zauberworte und den heiligen Tanz aufdrängt. Es kreist das alles um die »natürliche Richtigkeit der Namen«.

Man kann bezweifeln, daß dem allem so sei, und die moderne Psychiatrie nebst ihren psychologischen Abkömmlingen wird das tun; sie wird nämlich sagen: es handelt sich hier »einfach« um einen Psychopathen, und zwar um einen Maniker. Solche Leute verstünden es eben, ihre eigenen psychischen Komplexe, die ja manchmal recht interessant sein mögen, auf andere zu übertragen, und so entstünden dann solche auf dem Boden des Massenwahnes wachsenden merkwürdigen Volkssitten. Es wird also hier, wie bei jeder psychologischen Betrachtungsweise, alles ins Subjekt verlegt, wo es denn rumort und Unheil stiftet – freilich nicht nur beim Kranken, sondern auch in den Köpfen der Psychologen, denen die Orientierung fehlt. So recht einen Gegenbeweis liefern kann man nicht; das liegt aber daran, daß man das auf der objektiven Seite liegende, nämlich den Archetypus, nicht messen kann wie einen psychischen Komplex. Wohl aber gibt es einen Gegenbeweis *ex iuvantibus*, auf den wir bald stoßen werden. Dann einen indirekten, der aber den Nachteil hat, übelgenommen zu werden. Menschen nämlich, die so etwas behaupten, tragen die Merkmale des bürgerlich-aufklärerischen Zeitalters an sich, einer wenig rühmlichen Epoche der Menschheit, die alles begriff, was bei ihr vorkommen kann und alles andere für Aberglauben hielt. Der Marquis de Frontenac hat jedenfalls anders entschieden. Der Geschmack des höheren Menschentums stellt sich gegen die psychologische Erklärung. Das bleiben aber zunächst Präjustizien, bis es gelungen sein wird, den Verlauf und die Lage der Naturachse zu bestimmen. Dann aber gibt es kein Entrinnen mehr.

5. DIE BEIDEN BEGRIFFE VON »MANIA« IM ALTERTUM / DIE PRIESTERIN DER ASTAROTH

Auch SOKRATES fällte eine andere Entscheidung. Er sagt in dem Gespräche mit Phaidros: »Von der Manie aber gibt es zwei Arten; die eine, die aus menschlichen Krankheiten stammt, ὑπο νοσηματωνἀνθρωπινων, die andere aber kommt von einer Veränderung der gewohnten Lebensart durch göttlichen Eingriff her, ὑπο θειας ἐξαλλαγης των εἰοθοτων νομιμων γιγνομενη« (Platon, Phaidros, Steph. 265). Die »aus menschlichen Krankheiten« stammende Manie beachtet er gar nicht. Das heißt, er geht an dem gesamten Inhalt der heutigen Psychiatrie und Psychopathologie achtlos vorüber, denn, sagt er sich, das ist bestenfalls eine bloße Wissenschaft, die jeder erlernen kann, wenn sie nur einmal entdeckt ist; sie hat aber nichts zu der Frage beizutragen, welchen Ordnungscharakter die Natur trägt. Das aber allein ist die Frage der Philosophie.

Und nun hebt er an und teilt ein: »Unter vier Göttern verteilt ist die göttliche Mania; der Anhauch der Weissagung steht unter Apollon, die Einweihung in die Mysterien hat Dionysos unter sich, die Musen die Dichtkunst, Aphrodite aber und Eros die Liebe.« (Frei übersetzt. H. B.) Das ist Aufklärung großen Stils, das heißt Belehrung durch einen erleuchteten Geist. – Schon die Einteilung der Manie in solche aus »menschlichen Erkrankungen« und in die durch »göttlichen Eingriff« ist ein Beweis ungeheurer Urteilskraft, und gar die vier Untergruppen der göttlichen Manie sind von unübertrefflicher Richtigkeit. Hörte das aber ein Vertreter der modernen Psychiatrie, er würde den Kopf schütteln, ohne freilich zu wissen, was er damit schüttelt. Und würde diese einfache sokratische Einteilung in die Wissenschaft und die Praxis eingeführt werden: die Irrenhäuser würden sich allmählich lichten, aber auch die Lehrstühle. Nur hat es damit freilich eine besondere Bewandtnis; denn wenn es hart auf hart geht, dieses Wissen anzuwenden, das heißt also, Kranke zu heilen, so gehört dazu die Substanz der Philosophie, die man haben muß oder die man nicht hat. Und da dieser zweite

Fall der bei weitem überwiegende ist, so wird es dabei bleiben, daß die »Wissenschaft« weiterhin das Heil der menschlichen Seele in der Hand hält.

Jene wichtige Unterscheidung des Sokrates zwischen Manie aus menschlicher Krankheit und der aus göttlichem Eingriff ist natürlich eine begriffliche und darum exakt; das hindert nicht, ja es kann nicht anders sein, als daß sich im empirischen Einzelfalle diese beiden Ursprünge mischen. Der Seher, der Eingeweihte, der Dichter und der Liebende – um diese vier Gestalten anzunehmen – erleiden durch den objektiven Ansturm der Mächte Störungen im Subjekt; das heißt, sie erkranken, ja sie stehen je nach der Natur des Verfallenen oft hart an der Grenze des Wahnsinns; wer aber durchhält, der ist in hohem Grade gerettet. Auf der andern Seite muß man aber auch, bei der grenzenlosen Zahl der Psychopathen, daran denken, daß irgendwann einmal ein noch so unbedeutender Strahl vom Objekt her sie getroffen hat. Es findet hier ein Ausleseproeß statt, bei dem die Überzahl der »Manie aus menschlicher Erkrankung« ausgeliefert bleibt. Diese aber hat der Wissenschaft der Psychiatrie das Material geliefert, und es ist daher kein Wunder, was daraus geworden ist.

Wir sagten oben, ein Beweis dafür, daß allen diesen psychischen Phänomenen objektive Mächte zugrunde liegen, die im Subjekte gar keinen Platz haben, sei nur *ex iuvantibus* zu erbringen; das heißt: nimmt man diese objektivistische Anschauung nicht an, so mißlingen die Heilungen. Um diesen Satz zu erhärten, diene uns das Beispiel eines Krankheitsverlaufes, den ich selbst miterlebt habe. Wenn man einen Fall auf das Genaueste kennt, so kann man damit, falls er nur charakteristisch ist, eine ganze Wissenschaft aus den Angeln heben.

Die Kranke, von der hier die Rede ist, stammte aus einer guten bürgerlichen Familie alter Herkunft. Bis zu ihrem fünfundzwanzigsten Jahre machte sich an ihr nichts Sonderliches bemerkbar; da aber auf einmal sprengte sie den Rahmen. Sie fühlte sich von Gestalten bedroht, die fordernd auftraten und von ihr nichts weniger verlangten, als sich ganz ihnen zu weihen und alles übrige Leben abzutun. Dies führte zu einer fast vollständigen Unfähigkeit, sich mit dem Leben der Umwelt auseinanderzusetzen, irgend etwas zu tun, einen Beruf zu ergreifen; wochenlang traten sogar Lähmungen ein. Da aber das äußere Leben drängte und sie zwingen wollte, kam sie nicht weniger als viermal in die Lage, ihrem Leben ein Ende zu machen. Die Versuche aber mißlangen.

Das Verhalten ihren Mitmenschen gegenüber wurde immer absonderlicher; sie brach nachts in die Wälder aus, verschwand auf Tage, ging betteln und machte gelegentlich, aber durchaus nicht immer, den Eindruck einer Irren. Das frühchristliche Altertum hätte sie eine Dämonische genannt. Die moderne Psychiatrie bezeichnete ihre Krankheit teils als Zwangsneurose, teils war man bereit, sie für beginnende Schizophrenie zu halten; dies um so mehr, als eine jüngere Schwester von ihr schizophren war und starb. Jedenfalls blieb sie zwölf volle Jahre in eindringlicher, völlig vergeblicher Behandlung. So unterschieden nämlich auch die Doktrinen der einzelnen Schulen in der Psychiatrie waren, die ihre Behandlung übernahmen: in einem Punkte waren sie sich alle einig, nämlich darin, daß jene Gestalten und Gesichte, jene Stimmen und Bilder, von denen sie sprach, natürlich das Produkt ihres eben erkrankten psychischen Systems seien und selbstverständlich »wegmüßten«; erst dann würde sie, so sagte man ihr, gesund werden. Die moderne Psychotherapie kennt eben nur Manien »aus menschlicher Erkrankung«, also gerade das, was Sokrates achtlos beiseite gelassen hatte. Die Kranke wurde »analysiert«.

Dies alles so lange, bis sie völlig verzweifelt, verarmt und ohne jeden Glauben an Heilung in die Hände eines Arztes gelangte, der der Philosophie mächtig war. Von diesem, sowie später von der Kranken selbst habe ich meine Kenntnis dieses bedeutenden Falles.

»Ich hatte«, so sagte mir Dr. Immanuel, »gleich am ersten Tage, als die Kranke zu mir kam, den Eindruck, daß durch die schwere Psychoneurose, von der sie befallen war, etwas hindurchschimmerte, was jedenfalls aus der Welt die von den Gedankengängen der Psychologie bestimmt wird, nicht stammen konnte. Hierfür war mir zunächst Zeuge die große, fast dichterische Schönheit ihrer Sprache. Während die sonstigen Krankengeschichten, die man so zu lesen bekommt, sozusagen in Zeitungsdeutsch geschrieben sind, klang die Sprache dieses Mädchens gelegentlich hymnisch, jedoch ohne Pathos und in einer Art überzeugender Leidenschaft. Beim Sprechen verkrampften sich meist ihre Finger, und man sah daran die erhebliche Gefühlserregung, unter der sie stand. Sie erzählte von ihrer Welt und ihrem Leben, wie sie es nannte, und hierin spielten besonders zwei Gestalten eine dominierende Rolle, eine weibliche und eine männliche. Beide trugen seltsame, aber schön klingende Namen, deren sprachliche Herkunft man etwa ins alte Ägypten verlegen konnte. Von diesen Namen sagte sie aber ausdrücklich, daß sie sie nicht etwa erfunden habe, sondern daß ihre Träger wirklich so hießen. Sie habe überhaupt, meinte sie, keinerlei Phantasie. Da ich nicht befugt bin, diese Namen preiszugeben, so will ich einmal die weibliche Gestalt, die gegenüber der männlichen einen entschiedenen Vorzug bei ihr hat, mit Astaroth bezeichnen. Zu dieser stand sie in einem ausgesprochen kultischen Verhältnis; sie war ihre Dienerin und gehorchte ihrem Wort. Ihr ganzes Leben war bestimmt von Astaroth.

‚Denn ich sah ihr Bild, das nicht ist, und erkannte ihre Gestalt, die nicht gestaltet ist.‘

‚Ich will sein, wo Du bist, Astaroth, Du bist lebendiger als die Menschen, die mich allein lassen. Selbst in Deiner Angst ist noch mehr Sonne, als in den Freuden der Menschen.‘

‚Sie führt ein weißes Pferd am Zügel, ihr Kleid ist grau; es hat einen roten Saum mit Dreiecken. Sie sagt: Vergiß deine Träume nicht.‘

> ‚Wen die Götter verwirren – wer wird ihn lieben?
> Sie selbst.
> So schrieb der Fremdling in das alte Buch.
> Hoch unterm Dach.
> Ich aber stützte das Haupt in meine Hände.
> Und sann.‘

Aus alle dem sehen Sie« – fuhr Dr. Immanuel fort –, »daß dieses Mädchen in einer Weise von ihrer sogenannten Krankheit sprach, die sich ganz wesentlich von dem Jargon der gewöhnlichen Neurotiker unterscheidet. Es leuchtete hier Schönheit auf, und eben das brachte mich auf den Gedanken, daß alles, was sie sagte, wahr sei. Unter Wahrheit verstehe ich hier ausdrücklich das Gegenteil von ‚bloß psychologisch' oder anders ausgedrückt: ‚vom Subjektiven stammend.'

Die Kranke fragte mich nun in einer der ersten Stunden ängstlich, ob ich ihr denn gestatte, in dieser Welt zu leben, oder ob das alles ‚fortmüsse', wie die Psychologen sagten. Ich antwortete ihr mit aller Bestimmtheit: in welcher Welt sie denn sonst leben wolle? Natürlich müsse das alles bei ihr bleiben, denn eben dies sei ja ihre Wirklichkeit. – Sie sah mich erleichtert an, aber sie blieb noch lange mißtrauisch; sie vermutete wohl, daß ich bloß so tat, als glaubte ich auch an die Wirklichkeit ihrer Götterwelt, wie man das in Irrenanstalten zu tun pflegt, um sich das Vertrauen der Geisteskranken zu erschleichen. Und es hat recht lange Zeit gedauert, bis sie mir ernsthaft glaubte, daß ich ihre Welt wirklich für real nahm. Und es blieb mir auch in der Tat nichts anderes übrig, als dies zu tun; ich hatte meine zwingenden Gründe dafür. Denn wo sollte man diese ihre Götterwelt unterbringen? Der Zwangsneurotiker, der von seinen Angstvorstellungen gequält wird, will diese durchaus los sein und empfindet sie als sinnlos: dabei weiß er, daß sie sich nur in seinem Subjekt befinden und außerhalb keine Existenz haben. So aber war es bei meiner Patientin nicht. Der eigentlich Geisteskranke wiederum hält seine Vorstellungen für empirische Realität; er glaubt, daß er der Kaiser von China sei, und nimmt es übel, wenn man daran den leisesten Zweifel hegt. Aber auch das traf hier nicht zu. Die Patientin fand sich in der Außenwelt durchaus gut zurecht und meinte nicht etwa, daß ihr eines Tages Astaroth auf der Straße begegnen könnte. Sie war eben nicht geisteskrank. Wenn ich es *per analogiam* ausdrücken darf, wie sie im Grunde zu den Gestalten ihrer Welt stand, so möchte ich sagen: wie Odysseus zu Pallas Athene. Das ist aber nicht ‚Dichtung', sondern so standen in der Tat alle Griechen zu ihren Göttern. Daß sie nun an diesem Realitätscharakter ihrer Welt gelegentlich irre werde konnte, also in Unglauben verfiel, das, und das allein war der Kern ihrer Krankheit. Unglauben ist überhaupt der Kern aller Krankheit. ‚Ich bin doch ein Tempelkind, dafür kann ich nichts, daß ich drum verwelke und verkümmere, wenn ich meine Heimat verleugne'. – ‚Alles in mir verwirrte sich, weil ich der Psychologie, der, die falsch ist, in die Hände fiel.'

Es lebte also etwas in ihr, das ihr sagte, daß Untreue und Unglauben gegenüber ihrer Welt sie in Krankheit und Verzweiflung stürzte, und sie meinte auch, daß diese ansteckend seien und die Menschen mit hineinzögen, die mit ihr umgingen. Hierfür gab sie mir mehrere Beispiele, die immerhin zu denken geben.

Ein recht sonderbarer Zug ihres Wesens war es auch, daß sie nach ihrem Namen suchte; sie war davon überzeugt, daß der bürgerliche Name, den sie trug, nur ein Pseudonym sei und daß von dem Finden des ‚wahren Namens' alles abhänge. ‚Ich kann höchstens dann arbeiten, zum Geldverdienen, wenn ich meinen Namen begreife, vorher nicht; ich suche ihn ja auch darum, seit ich lebe; das Suchen nach ihm und mir ist der Befehl meines Lebens, von sich aus, nicht von mir aus. Wer Ihn, der mir befiehlt, nicht Gott nennen will, der muß einen anderen Namen erfinden.' – Hier wird, wie Sie wissen«, meinte Dr. Immanuel, »von einem ganz naiven Wesen, das nie Philosophie getrieben hat, jenes Problem der ‚Richtigkeit der Namen' angerührt, oder anders ausgedrückt, ob die Worte von den Dingen selber stammen oder von Menschen gesetzt sind, so wie man eine Etikette auf eine Medizinflasche klebt – jenes Problem der Sprache überhaupt, das Platon im ‚Kratylos' zum ersten Mal aufwarf. Die Frage ist heute genau so frisch und lebendig wie vor zweitausendfünfhundert Jahren und rührt sich nicht von der Stelle.

Um aber noch einmal auf die durchaus persönliche Macht zurückzukommen, welche die Gestalt der Astaroth auf meine Patientin ausübte, so will ich Ihnen den Lauf ihres Liebeslebens kurz erzählen. Ich sage ausdrücklich Liebesleben und nicht Sexualleben, denn das hatte sie nicht, ‚das haben einem ja nur die Psychologen aufgeschwatzt; so etwas gibt es überhaupt nicht'. Sie ist also durchaus der Meinung des Sokrates, der die Mania des Eros nicht für eine aus ‚menschlicher Erkrankung' hielt, sondern als Eingriff der Götterwelt. – Sie ist einmal verlobt gewesen mit einem Manne, den sie wirklich geliebt hat und von dem sie annahm, daß er in ihrer Welt würde leben können; aber eben gerade hierin täuschte sie sich. Er entpuppte sich langsam, aber doch zusehends als eine bürgerliche Natur, die es bald dazu trieb, die außergewöhnlichen Erlebnisse ihres Daseins als krankhafte Abirrungen von der Norm zu deuten. Da sie dergleichen nicht duldete, so entfernte er sich langsam von ihr, und eines Tages verlobte er sich mit einer Bürgerlichen. Als er heiraten sollte, erschoß er sich. Diese erste Liebe war zugleich die Wunde für ihr ganzes Leben; denn sie konnte von dem Gedanken nicht freikommen, daß eben jeder Mann schließlich Verrat üben würde, weil niemand imstande wäre, in ihrer Welt zu leben. Und damit hatte sie recht. Ihr weiteres Leben spielte sich in Abenteuern ab, immer auf der Suche nach dem Manne, der ihr als Ebenbürtiger zugewiesen wäre; darüber vergingen Jahre. Mitten in ihnen aber erlebte sie eine Zeit, die sie selbst als ‚den Sumpf' bezeichnete. Es war ein tolles und ausschweifendes Liebesleben, fast, wie es schien, ohne jede Hemmung. Ich habe selbst einmal einen Nachzügler dieser Sumpfzeit erlebt. Da hatte sie kein Geld, fürchtete, es zu sagen, weil sie sehr bescheiden war, und beschloß – es war Februar –, in den Wald zu gehen, um schlafend zu erfrieren. Aber die Natur trieb sie wieder heraus; sie bettelte in der Stadt nächtlicherweise einen Mann an, weil sie Hunger hatte; der nahm sie mit, gab ihr zu essen, und sie schenkte sich ihm. Das alles aber ließ sie unberührt. Sie stammte aus einer Familie, die seit Jahrhunderten Pastoren zu ihren Vätern hatte, die Atmosphäre, in der sie aufgewachsen war, troff von Bigotterie – denken Sie etwa an ‚Franckesche Stiftungen'; ihre Schwester, ein kluger und überlegener Mensch, war Diakonissin – sie selbst sah so aus und hielt sich so, daß man nirgend in ihrer Familie an ihrer Jungfräulichkeit zweifelte.

Als nun eines Tages der Mann zu ihr stieß, der sie mit einem Blich übersah und ihre Welt kannte als seine eigne, da war die Freude groß; als sie aber zur Liebesnacht rüsteten – da trat Astaroth dazwischen und verbot es ihr.

Es kam für sie gar nicht in Betracht, diesem Verbote zu trotzen; sie ahnte wohl auch, daß es irgend etwas bedeutete, wenn sie sich minderen Männern bedenkenlos hingeben konnte, nicht aber dem Manne, der mit ihr in gleicher

Augenhöhe stand. Auf ihr lastete ein sozusagen vestalisches Eheverbot, das gegen die Hingabe ihrer selbst Einspruch erhob; auf dieses ‚sie selbst' hatte Astaroth ein Pfandrecht, so schien es.

Um einiges weniger drückend, aber doch hart genug, war ein Schweigegebot, von dessen Existenz sie aber zunächst nichts zu wissen schien; indessen drängt es sie in einen Konflikt hinein. Denn Sie wissen ja, daß bei uns Ärzten eine der Hauptregeln lautet: alles zu sagen und mit nichts zurückzuhalten. Darauf mußte ich bestehen. Und da sie mir vertraute, kam sie in ein reichliches Plaudern hinein; sie sprach mit leuchtenden Augen von wunderlichen Dingen mythologischer Art. Die Buntheit ihrer Welt entfaltete sich in vollem Ausmaß, und es tat ihr sichtlich wohl, dies alles sagen zu können, ohne belächelt zu werden. Und es waren Tempeldinge, die ich zu hören bekam. Die Atmosphäre war etwa die des späten Isis-Kultes, vermischt mit leicht christlichen Anklängen. Dabei betonte sei, daß ihr alles Christliche durchaus zuwider sei; indessen konnte sie es nicht hindern, daß in ihren Phantasien, Träumen und Zeichnungen immer wieder ‚der Gekreuzigte' erschien – ja, Christus schon, aber nicht der christliche Christus'. Ich glaubte, etwa Stimmen der antiken Gnosis des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zu hören, wie, als stünde sie mitten in den Kämpfen, die das alte Heidentum mit der aufkommenden Kirche zu bestehen hatte. Eines Tages gab ich ihr – ich weiß jetzt nicht mehr, warum – Goethes Iphigenie zu lesen. Der Erfolg der Lektüre war für mich niederschmetternd. Sie kam mit irren Augen, völlig aufgelöst in die Sprechstunde und sagte immer: ‚Sie kommen...! Sie holen mich...!' Ich hatte so etwas von Angst noch nie gesehen. So muß der antike Orestes in den Choëphoren des Aischylos aufgetreten sein, der von den Erinnyen verfolgt wird, weil er etwas durchaus Richtiges getan, nämlich den Vater gerächt, und eben dadurch etwas durchaus Falsches, nämlich die Mutter ermordet hat. So hatte auch meine Patientin etwas durchaus Richtiges getan, nämlich mir offen alles gesagt, aber zugleich etwas durchaus Falsches: nämlich ihr Tempelgeheimnis verraten. Dieses Verrates bezichtigte sie sich, und darum rief sie immer wieder: ‚Sie kommen...! Sie holen mich...!' – Wie ich sie wieder beruhigt habe, weiß ich heute nicht mehr. Jedenfalls frage ich sie eines Tages: ob sie vielleicht einmal schlecht gestorben sei? Sie sah mich groß an: ‚Was meinen Sie damit?' – Nun, sagte ich, ich meine, wenn jemand schlecht geschlafen hat nach einem bösen Tage, so wirken die Ereignisse ungeschwächt und ungemindert durch einen tiefen Schlaf auf den folgenden Tag fort und nehmen ihm die Ruhe. Der Tod nun, meine ich, ist ein sehr viel tieferer Eingriff in unser Leben; er wischt wie mit einem Strich die Schrift unserer Erlebnisse fort, so daß wir später nicht das Geringste mehr davon wissen. Wir leben in der Illusion, als seien wir bei unserem Geburtstage sozusagen neu aus dem Nichts entstanden. Dennoch ragen aber in unseren Charakter Motive hinein, die wir aus dem uns bekannten Leben nicht abzuleiten vermögen. Ich stoße oft bei Patienten auf Träume, die alle Vierteljahre wiederkehren und die Landschaften, Gebäude, Räume enthalten, die der Kranke in diesem Leben niemals gesehen haben kann, auch wenn noch so genau analysiert wird. Das sind indessen wirklich spärliche Reste. Ist nun aber jemand ‚schlecht gestorben', so rücken diese Reste aus früheren Leben mit großer Gewalt in das jetzige ein und drohen es zu zerstören – wenn man hier nicht sehr aufpaßt. Es geht nichts über die Wohltat eines guten Todes. – Ich bemerkte ein unwilliges Zucken in den Mienen meiner Patientin. ‚Sind Sie Anthroposoph...?' fragte sie befremdet. Nein, eben gerade das bin ich nicht; denn ich spreche ganz arglos von diesen Dingen. Zudem versichere ich Sie, daß ich es heute *ex officio* zu ersten Mal tue, nur, weil Sie mich dazu zwingen. Wäre ich Anthroposoph, so ‚wüßte' ich durch ‚Geistesschulung' über meine und Ihre Reïnkarnationen Bescheid wie über den Fahrplan der nächsten Eisenbahn. Ich zählte Ihnen dann ‚meine früheren Leben' auf, wie als ob das so gar nichts wäre. Außerdem belästigte ich andere Leute in schlechtem Deutsch damit, die mit gutem Grunde gar nichts davon wissen wollen. Und das tue ich auch nicht. Ich hätte auch gar nicht das Recht, mich einen Schüler Kants zu nennen – Philosophie ist, wie Sie wissen, mein Steckenpferd –, wenn ich mir erlaubte, Wissen über Dinge an sich in dogmatischer Form zu verbreiten. Denn wie ich hier vor Ihnen sitze mit allem, was ich denke, fühle, tue und leide, bin ich durch und durch Erscheinung. Aber freilich Erscheinung in etwas, das dem zugrunde liegt. Daß ich also existiere, daran ist kein Zweifel. Aber es gibt kein Wissen darüber, was aus diesem Dinge an sich, das ich bin, abgesehen von seiner Erscheinung, wird, wenn mein Leib zerfällt. Es gibt demnach auch freilich – und das wird gern übersehen – kein Wissen über meine Sterblichkeit. Wenn mir nun jemand sagt, es sei doch klar, daß ich einfach von meinen Eltern erzeugt worden bin, so antworte ich: das ist gar nicht klar! Es ist zwar sicher, daß ich als Erscheinung nicht auf dieser Welt wäre, wenn jener Hochzeitsakt nicht stattgefunden hätte; aber daß dieser Akt, in den die Vereinigung der Keimzellen eingeschlossen ist, mich erzeugt, das ist eine völlig willkürliche Behauptung und purer Aberglaube. Es kann sich niemand vorstellen, wie aus Ei und Samenzelle Ich werden soll. Fast genau so willkürlich – ich sage ‚fast' – ist es zu behaupten, daß durch den elterlichen Hochzeitsakt jemand herbeigerufen wird, der in diesem Augenblicke gerade stirbt und der hier genau bei diesen Eltern seinen angemessenen Mutterleib findet. Dieser sterbende Jemand aber wäre Ich. Da nun beide Annahmen unbeweisbar sind, irgend etwas doch aber richtig sein muß, so habe ich mich, nicht aus Gründen der Erkenntnis – denn das geht nicht –, sondern aus Gründen der Ethik entschlossen, im geheimen dieser zweiten Version zuzustimmen. Wenn man nämlich älter wird und sein Leben, wie es gelaufen ist, ernsthaft überdenkt, so findet man, daß man es verdient. Wäre ich bloß so ‚erzeugt', so könnte ich immer sagen – und das tun die meisten –: warum haben mich meine Eltern in die Welt gesetzt, daß mir so etwas passieren kann! Daß das aber eine ausgemachte Rüpelei ist, das werden Sie mir zugeben müssen. Mein Leben ist meine Schuld, *mea maxima culpa*. Letzten Endes aber bekenne ich mich dazu, daß ich nicht gezeugt, sondern geschaffen bin; was freilich eine Sache des Bekenntnisses, nicht aber des Wissens ist.

‚So mag alles angehen mit der Wiedergeburt und dem schlechten Gestorbensein' – sagte sie – ‚ich mag es nur nicht, wenn man daraus ein System macht'.

Ich auch nicht, wenigstens nicht hier in Europa. Aber in Tibet und auf Ceylon, wo das alles gewachsen ist, da hat es seine Bedeutung und ist in einer bestimmten Weise richtig. Metaphysik aus bloßen Begriffen gibt es nicht, das ist alles Irrtum. Aber es gibt ja das Metaphysische, und dieses drückt sich aus in solchen Systemen, die wiederum als bloße Lehre falsch sind. In Europa, wo nichts dergleichen ernsthaft wuchs, muß man sich damit begnügen, von Fall zu Fall aufzumerken; und wenn ich auf ein solches Leben stoße wie das Ihrige, so denke ich an diese Vorgänge und versuche,

davon zu sprechen. Hier, wo es angewachsen ist, kann es wohl auch Wahrheit sein. Metaphysik als ein Passieren hat Kant nicht widerlegt. Über die Seele überhaupt etwas zu sagen, ist ‚Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten will' –, und das gibt es nicht. Nein, wenn überhaupt, so können nur empirische Dinge, nur Vorfälle, Ereignisse, Begebenheiten, typische Anlagen einen Hinweis auf frühere Leben liefern. Diese Metaphysik muß *a posteriori* getrieben werden – was ihr überhaupt gut tun würde.«

»Was die typischen Anlagen betrifft«, fügte er hinzu, »so ist mir immer die verblüffende Ähnlichkeit Samuel Hahnemanns, der die Homöopathie entdeckte, mit Paracelsus aufgefallen, der das Thema anschlug. Wie als ob Hahnemann früher Paracelsus gewesen wäre. Es ist mir auch unverständlich, wie Heinrich Schliemann Troja hat finden und ausgraben können mit jenem eigentümlich sicheren Instinkt, der quer durch alle Unwahrscheinlichkeiten hindurchläuft, wenn ich nicht annehme, daß er es von früher her kannte, er den sogenannten ‚Schatz der Priamos' fand, von dessen Vorhandensein der alte Priamos selber nichts ahnte, weil er ja nicht, wie Schliemann glaubte, ihm gehörte, sondern unter der Ecke eines Palastes aus der früheren Epoche von Troja vergraben lag! – Oder aber: eine Patientin von mir hat heftige Angst vor Feuer. Sie kann kein Streichholz anstecken, ohne in heftigste Erregung zu geraten, ebenso bei großen offenen Feuern, im Krematorium und in der letzten Szene von Shaws ‚Heiliger Johanna', bei der sie von unsagbarem Grauen befallen wurde. Die Sache mit den Streichhölzern ließ sich bald beheben; es war ein rein psychologischer Vorgang: Furcht vor Entfachung der inneren Leidenschaft, die sie sich als junges Mädchen nicht zugeben wollte, die sie verdrängte und die in Angst umschlug*. Aber beim großen Feuer: hier kam ihr der Gedanke, daß sie früher einmal als Hexe verbrannt worden sei. Ihr Mann, ein ganz bürgerlicher Typus, der mit ihr nicht fertig wurde, nannte sie eine Hexe**. Ich habe diesen ihren Gedanken gutgeheißen, und es trat darauf eine deutliche Beruhigung ein. Sie hat zwar immer noch etwas mehr Angst vor Feuer als andere Leute, aber nun doch beherrschbar. Sehen Sie, diese Frau ist ‚gut gestorben', weil hier nicht die reale Erinnerung an einen besonderen Vorgang wach wird, sondern nur das allgemeine Grauen vor dem Feuer. – Mir fällt auch dazu noch ein, daß Hölderlin in der Zeit seiner geistigen Umnachtung, wenn er Besucher empfing, die ihn um ein Autogramm baten, dies in der unverfälschten sauberen Handschrift seiner wachen Jahre tat, das Datum aber schweifte in ferne Jahrhunderte zurück, und er unterzeichnete mit »Scardanelli« – einem Namen, den noch niemand hat deuten können. Übrigens kann ich mir von der Art von Leidenschaft, wie sie Hölderlin für Hellas gehabt hat, durchaus nicht vorstellen, daß er sie in der Schule gelernt hat.

»Ich bin es Ihnen nun schuldig« – fuhr Dr. Immanuel fort –, »genau zu bestimmen, wodurch eigentlich die Heilung der Patientin zustande kam. Da kann ich nur sagen: durch einen einzigen Griff und durch nichts sonst. Ich konnte irgendwelche wissenschaftliche Psychologie gar nicht gebrauchen; Sie kennen das ja. Die Erklärung der sogenannten Neurosen erfolgt im allgemeinen nach drei verschiedenen Theorien, denen auch drei – sich natürlich bis aufs Blut bekämpfende – Schulen entsprechen. Nach Freud ‚ist' die Neurose das Resultat verdrängter Sexualität. Das kam gar nicht in Frage. Nach Adler entsteht sie durch ‚Überkompensation eines körperlichen Minderwertigkeitsgefühls', beruhend auf Organschwäche. Davon habe ich nichts gemerkt. Am nächsten schien mir schon die Deutung C. G. Jungs mit seinen ‚autonomen Komplexen' und dem ‚kollektiven Unbewußten'; aber auch das half mir nicht weiter, denn Astaroth und ihre Welt waren kein Komplex, sondern eine Person; und das ist ganz etwas anderes. Auch die Jungsche Wissenschaft bleibt noch Psychologie, und es macht nichts aus, daß es nicht das individuelle Unbewußte ist, das hier die entscheidende Rolle spielt, sondern das gesamtmenschliche, dessen Entdeckung das große Verdienst Jungs ist. Es fehlt eben auch hier, wie in jeder Psychologie die Trennung von Subjekt und Objekt. Und diese vollzog ich bei meiner Patientin; das war der einzige Griff. Und der war eben nicht psychologisch.

Es gab aber noch eine Szene. Denn als ich ihr sagte: ‚Sie müssen sich von Astaroth trennen', fiel sie mir leidenschaftlich und mit feurigen Augen – ich habe so etwas bei einer Frau noch nie gesehen – ins Wort: ‚Ich mich von Astaroth trennen? Nein! Nie! Nie! Nie! Nie! (Sie sagte es viermal.) Da bleibe ich lieber krank!' Ich beruhigte sie und sagte ihr, sie habe mich mißverstanden. Sie solle sich durchaus nicht von Astaroth trennen, im Gegenteil, sie solle nur sagen: ‚ Ich bin Ich, Maria L.' und ‚Du bist Astaroth'. Also Subjekt und Objekt, genau wie in jeder empirischen Betrachtung. Sie fing an zu verstehen. ‚Aber', meinte sie, ‚Astaroth ist doch in mir, und ich bin in Astaroth!' – Gut! Aber genau so, wie die gläubigen Christen sagen: ‚Gott ist in mir' – damit ist doch nicht etwa gesagt, daß Gott ein Stück von ihnen ist, sondern Gott ist zu ihnen gekommen, von außen, und daher nun in ihnen. Sie sollen lernen, daß Astaroth eine Göttin ist und außer Ihnen ist; nur dadurch erreichen Sie doch eben das, was Sie schon in der ersten Stunde sagten, daß Ihre Welt wirklich ist. Zur Wirklichkeit gehört aber allemal Subjekt und Objekt, und das müssen Sie trennen, sonst geraten Sie in Verwirrung. Die Psychologen behaupten ja immer, das alles sei nur ‚psychologisch', also subjektiv, also unwirklich. Und eben das hat Sie ja krank gemacht. Die Götter ertragen es nicht, für Geschöpfe der sogenannten menschlichen Seele gehalten zu werden, und sie haben die Macht, diesen Frevel zu rächen. Aber noch eines: verwechseln Sie diese wirkliche Trennung von Subjekt und Objekt ja nicht mit einer sogenannten ‚Projektion nach außen' oder einer ‚Objektivierung'. So nicht. Denn dabei bleibt das vorgebliche Objekt ja eine Illusion, wie ein Filmbild; nein, ich meine eine wirkliche Trennung von wirklichem Objekt und wirklichem Subjekt, wobei noch dazu die stärkeren Kräfte vom Objekt ausgehen, genau wie in der gewöhnlichen Außenwelt.

Nun war sie beruhigt, und man sah, wie sie genas. Daß ich an ihr immerhin einen ganzen Sommer hindurch gearbeitet habe, das lag daran, daß ich ja erst den ganzen Schutt, den die Psychologie in ihr angehäuft hatte, aufräumen mußte. Zwölf Jahre ‚psychologische Behandlung' – das verträgt das stärkste Gemüt nicht. Eigentlich aber beschränkte sich meine ganze Therapie auf diesen einen Griff; das Objektive auszusondern und es dorthin zu stellen, wohin es gehört.

---

* Das wäre also Manie »aus menschlicher Erkrankung«.

** Hier könnte man gut von einer »Veränderung der gewohnten Lebensart durch göttlichen Eingriff« sprechen, und zwar gehört das in das Wirkungsgebiet des Dionysos, der die Einweihung in die Mysterien unter sich hat.

Hierdurch entstand Realität. Von welcher Art nun dieser Realitätscharakter selber sei, das ließ ich zunächst dahingestellt, das ist auch nicht so einfach, und da kommt man auch mit der kantischen Philosophie nicht aus. Indessen diese erkenntniskritische Frage war für die Behandlung belanglos. Nur das Astaroth, wie die Götter alle, zum Objekt gehöre, das war wichtig. Sie sehen daraus wieder einmal, daß man nur mit der Philosophie heilen kann, denn die Lehre von Subjekt und Objekt, also die Lehre von der Wirklichkeit, ist Philosophie und nicht Psychologie.

Unter der Heilung, dies möchte ich noch bemerken, verstehe ich aber nicht, wie es die Psychologen meinen, die ‚gelungene Anpassung an die Umweltsforderungen', sondern die Anpassung an sich selbst. Daß meine Patientin mit der Umwelt schließlich schlecht und recht fertig wurde, lag daran, daß sozusagen das Koordinatensystem in ihr sich verlagert hatte und eben so, wie es der Wirklichkeit entsprach. Sie blieb – und ich habe sie jahrelang noch beobachtet – eine in dieser Welt gefährdete Person, aber doch eine, vor der man den größten Respekt hatte. Man witterte an ihr, womit sie umging; Astaroth war eben da. Es war schwer, einen Beruf für sie zu finden. ‚Eigentlich', meinte ich zu ihr beim Abschied, ‚ist der einzig wahre Beruf für Sie die Tempelprostitution.' ‚Ja, ja', sagte sie mit feinem Lächeln, ‚das wäre gut; aber das kann man ja nicht in dieser dummen, dummen Welt!' –

»Wenn ich nun jetzt«, so beendete Dr. Immanuel seinen Krankenbericht, »nachdem sie so lange von mir entfernt ist, darüber nachdenke, was mir in diesem merkwürdigen Menschen eigentlich begegnet ist, so komme ich immer wieder zu dem Resultat, daß hier uralte priesterliche Substanz wachgeworden war. Denn die Beziehung, in der sie zu Astaroth stand, war eine durchaus religiös-verbindliche. Dem Vergleich, den ich oben machte, ‚wie Odysseus zu Pallas Athene', ist noch hinzuzufügen, daß hinter ihrem Astarothkult ja ein Weltbild stand, welcher Zug den homerischen Göttern fehlt. Sie nannte sich selbst eine ‚gläubige Heidin' und sah mit gänzlicher Verachtung auf alles herab, was da heute Heidentum sein will und doch bloße intellektuelle Ungläubigkeit ist. Sie schöpfte aus anderen Quellen. Ich fand aber auch, wie ich schon sagte, eine Verwachsungsstelle mit dem Christentum. Dieses war ihr durch ihre Herkunft aus einem Pfarrhause gründlich verleidet – das kann man verstehen –, sie hatte aber auch einen unüberwindlichen Abscheu vor dem Kreuzigungsvorgang, und der schien mir aus einer tieferen Schicht zu kommen. Erinnern Sie sich daran, welche Schwierigkeiten das christliche Altertum mit jenem ‚Ärgernis des Kreuzes' hatte? Die Urkirche suchte ja Anschluß an die Mysterienkulte, in denen es auch frommes Heidentum gab. Die Geisteskämpfe, die hier stattfanden, sind bekannt. Da nun meine Patientin ganz unwillkürlich in ihren Bildern, die sie malte, aber auch in ihren Phantasien und Gedichten deutlich christliche Motive verwandte, so kann ich mich des Gedankens nie ganz erwehren, als ob sie damals mit dabeigewesen wäre, als das Christentum in die Mysterienkulte einbrach.

Und wenn ich so darüber nachdenke, was eigentlich heute los ist in der Welt, und mir die paar dürftigen Fetzen von Christentum ansehe, die es möglicherweise hie und da noch gibt, so komme ich zu dem Ergebnis: nur durch solche Menschen, die mit ihrem ganzen Wesen tief im alten Heidentum wurzeln und gerade eben zögernd die Hand nach dem Gekreuzigten ausstrecken, kann eine Wiedergeburt des Christentums kommen. Aus der alttestamentlichen Ecke weht kein guter Wind; das ist vorbei. Ich habe beobachtet, wie sich bei meiner Patientin, nachdem sie geheilt war, die christlichen Züge deutlich verstärkten; dieses Mädchen in seiner bitteren Armut schenkte doch, wo es konnte; ihr fehlte jeder Sinn für Besitz. Dabei hatte sie, wenn sie Unrecht erlitt, zwar ein heftiges Urteil, aber doch eben Güte und Verzeihung; für ihre pietistische Umgebung, in die sie zurückkehrte und in der sie sich dauernd gegen aufdringliche Frömmigkeit wehren mußte, hatte sie Verständnis. ‚Sie können eben nicht anders'. Alles, was sie tat, kam aus einer tiefen inneren Überlegenheit in Leid und Güte. Dabei leistete dieses zum Umblasen zarte Wesen Unglaubliches beim Bergen von Verschütteten und Toten in den Bombennächten des Krieges. Und, um auf die christliche Liebe zu kommen, es ist doch so: die heidnische gleicht einem Glase funkelnden Weines, aus dem getrunken wird dem Gotte Eros zum Feste ; – in diesen Wein aber fällt – wie von Golgatha her – ein Tropfen bittres Blut, und auf einmal heißt es *agape* oder *caritas*. Es ist aber der selbe Wein. Und in wessen Glas eben dieser Tropfen gefallen ist, der trinkt seitdem in einer andern Art. Aber er trinkt. Sie sind beide aus demselben Stoff. Denn das ist ja schließlich der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium: wer unter dem Gesetz steht, der ‚liebt seinen Nächsten' (*contre cœur*), weil es heißt: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst'. Wer aber von jenem Weine mit dem amaren Tropfen getrunken hat, der wird seinen Nächsten schon lieben, darauf kann man sich verlassen. Man kann sich überhaupt nur auf solche Leute verlassen.«

Wir haben den Nervenarzt Dr. Immanuel ruhig ausreden lassen, nicht weil wir gedenken, Philosophie im Plauderton zu treiben, sondern weil dieses Berliner Original Lebenserfahrung besitzt. Seine Einfälle sind oft undurchdacht, aber oft auch nicht, und langweilig ist er nie. Die Philosophie freilich muß immer durchdacht sein und darf keine Lücke lassen. Aber sie muß auch – das gehört zur Hinterlassenschaft Schopenhauers – sich stets am einzelnen Gegenstände der anschaulichen Welt erweisen lassen. Daher sind die Zügel immer wieder straff zu ziehen, und bald wird sich der Leser in einem philosophischen Seminar zu einem *exercitium logicum transcendentale* bequemen müssen. Logik und Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik, ja sogar die Lehre vom Schönen sind weitgehend echte Wissenschaften, auch wenn sie im Falle der Metaphysik einen negativen Verlauf nimmt, und sie bilden das Knochengerüst der Philosophie; sie sind von hervorragenden Geistern im Laufe von Jahrtausenden geschaffen und können, wenn sie irgendwo schwache Stellen aufweisen, nur mit den Mitteln aufgegriffen werden, durch die sie entstanden sind. Die Tonne des Diogenes, also Philosophie aus dem Stegreif, ist ein unzulängliches Mittel; man muß etwas gelernt haben.

Was die Philosophie an der Erzählung des Dr. Immanuel zutiefst angeht, das ist jener entscheidende Heilungsgriff, durch den die Kranke über Subjekt und Objekt belehrt und wodurch sie wieder zur Priesterin der Astarte wurde; nur eben, daß die Tempel nicht mehr stehen. Daß das, was sie bedrängte, zu Objekt gehört, das war der allein entscheidende Griff. Wir werden diesen Akt der Rückschaltung vom Subjekt aufs Objekt, den wir von jenem Arzte gelernt haben, in diesem Buche immer wieder begehen; er ist die eigentliche »Metaphysik *a posteriori*«, durch welche die Philosophie

wieder auf platonischen Boden zu stehen kommt. Durch ihn wird ein falscher Idealismus zertrümmert, aber auch die falschen Ansprüche der Naturwissenschaft und der Psychologie abgewiesen.

Jene Tempel- und Götterwelt wurde also nicht von ihr, der Kranken, nach außen projiziert, sondern sie von ihr affiziert; dieses Wort sei verstanden, wie Kant es meint, wenn er sagt, unsere Sinnlichkeit würde »affiziert« durch Dinge, die, wie sie an sich beschaffen sein mögen, uns gänzlich unbekannt bleiben. Es geht also nicht eine Bewegung vom Subjekt in Richtung nach außen – wobei das Objekt nur phantasiert wird –, sondern umgekehrt vom Objekt aus auf das Subjekt zu, dessen empirischer Träger dabei in Gefahr gerät, zertrümmert zu werden. Diese Gefahr aber wächst dadurch, daß an die Objektbegründung des Vorganges nicht geglaubt wird, obwohl sie da ist. Da das Subjekt zu klein ist, um das Objektive zu bergen, so entsteht in ihm aus Gründen der Enge Angst; Enge und Angst haben sprachlich dieselbe Wurzel. Und alles, was auch im Christentum Angst heißt, entsteht allemal dadurch, daß das Subjekt sich zuschließt, verengt und kein Vertrauen (*pistis*) zu dem hat, was einströmen will. Glauben ist ein Vorgang, kein Urteil. Religion »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« ist eine falsche Fragestellung. Der Akt aber, der ins Subjekt verlegt, was dem Objekt angehört heißt Sünde. Die Kranke wurde gesund, als sie diesen Glauben mit Hilfe der Philosophie in sich festigen konnte. Denn die Philosophie war es, die sie lehrte; hie Subjekt! – hie Objekt! – nicht die Psychologie, der hierzu alle Mittel fehlen.

Bei dieser eingreifenden Trennung bleibe es zunächst dahingestellt, welchem Realitätstypus die Götterwelt angehört, von der hier die Rede ist; es war schon bedacht werden, daß ihr das Merkmal der Materie fehlt. Damit ist nichts gegen die Realität selbst gesagt, noch weniger aber gegen ihre Macht und Stärke. Daß der Beweis hier »*ex iuvantibus*« geführt wird, also indirekt, schwächt die Beweiskraft nicht ab. Die Kranke hatte übrigens, wie ich aus ihrem eignen Munde später erfuhr, die Gewohnheit, ihre Welt, wie sie es nannte, als die »eigentlich seiende« zu bezeichnen, mit einem Ausdruck also, den Platon für die Ideen gebrauchte. – Wir aber gewinnen hier sofort eine zuverlässige Definition des Wirklichen, indem wir formulieren: »Wirklich ist alles, was Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt hat und nicht umgekehrt.« Hiervon ist die gewöhnliche materielle Wirklichkeit nur ein Sonderfall. Denn auch die Materie drückt vom Objekt her auf die Sinnesorgane, nicht umgekehrt. – Zugleich aber ist zu bemerken, daß der begabte Nervenarzt, ohne es zu wissen – denn er kannte die Stelle im Phaidros nicht –, die Einteilung des Sokrates in Manie »aus menschlicher Erkrankung« und solche »infolge göttlichen Eingriffes« durch seinen Heilungsgriff bestätigt hat. Die Kranke wurde gesund, als sie einsah, daß das Schwergewicht ihres Zustandes in dem zweiten und nicht im ersten lag.

Wir haben das Objektive zunächst nur von der negativen Seite her bestimmt, *per exclusionem*, insofern, als es nicht ins Subjekt hineingehören kann, und man darf das, was wir darunter verstehen, keineswegs mit den Objekten der empirischen Außenwelt verwechseln, die immer Plural sind, wie es in der kantischen Philosophie gemeint ist, noch etwa gar mit dem, was die Naturwissenschaft unter Objekt versteht. Weder der kritische Realismus Kants, noch der naive des *common sense* sind hier am Platze. Am richtigsten ist es, dem Antriebe der Sprache zu folgen, das Wort zu übersetzen und dabei zu finden, daß »*objectum*« heißt: »das Entgegengeworfne.«

Um hier weiterzukommen, müssen wir auf jenen Schauplatz der Philosophie zurück, den wir zugunsten der Astarte-Priesterin verlassen hatten: zum heiligen Büffeltanz; denn die philosophische Ausgiebigkeit dieser Szene ist noch nicht erschöpft; wir befinden uns noch im Tagebau. Früher oder später aber – das sei im voraus gesagt – führt uns von hier der Weg in Platons Akademie und in Kants Studierstube. Denn diese Dinge sind ohne Zeit und haben, den Göttern Dank, keine Entwicklung. – Faßt man den heiligen Büffeltanz nicht als hysterisches Phänomen und nicht als Massensuggestion auf, sondern objektiv, das heißt, zerlegt ihn in Subjekt und Objekt, so wird die Deutung fruchtbar und lehrreich. Denn dann befinden wir uns auf dem Schauplatz einer echten, das will sagen, einer realen Transzendenz. Es »tritt etwas über« – aber nicht so, wie es die Vernunft »aus einem natürlichen Bedürfnis« (KANT) tut, wenn sie, über die Erfahrung hinaus, Urteile über Dinge an sich selbst abgeben will und dabei mit sich in einen unauflösbaren Widerstreit gerät, sondern: der reale Büffelgeist tritt in das Subjekt über. Die transzendierende Vernunft muß dialektisch werden; diese Metaphysik aus bloßen Begriffen gerät in die Fußangeln der Antinomien und Paralogismen und löst sich sozusagen selber auf. Der durch den Schamanen zum Übertritt gezwungene Büffelgeist aber – tritt einfach über; das ist ein Vorgang, zu dem die Vernunft sagen kann, was sie will, aber sie wird immer danebenstehen. Wir bemerken hier wieder die Umkehrung der Richtung. Die transzendierende Vernunft will vom Subjekt zum Objekt, ohne es zu erreichen; der Büffelgeist aber kommt vom Objekt zum Subjekt und erreicht es. Damit aber erfüllt er die Definition des Realen.

Den Ausdruck »Büffelgeist« haben wir vom Verfasser der Szene übernommen, ohne ihn uns ganz zu eigen zu machen; denn es handelt sich hier nicht um eine Transzendenz von Geistigem in Richtung auf das Subjekt – was es freilich auch gibt –, sondern um Kraft. Und diese richtet sich an das »Subjekt des Wollens«, so wie es SCHOPENHAUER meint, und nicht an den Intellekt. Um hier gar nicht fehl zu gehen, müssen wir das klären. – Der Büffel, der, als Rind gezähmt, vor den Pflug gespannt wird, überträgt seine physische Kraft, die meßbar ist, auf den Pflug zu Diensten des Menschen, der dadurch die seinige um genau eben diesen Betrag vermehrt. Das ist der empirische Fall. Alle Büffel dieser Erde, vor alle Pflüge gespannt, würden nur dasselbe Resultat ergeben, nie aber auch nur andeutungsweise die Kraft in Wirkung treten zu lassen, die beim Büffeltanz frei wird. Denn was sich hier überträgt, ist archetypische Kraft.

Daß ein bestimmter Betrag an Materie in der Welt sich seit Jahrmillionen ständig und regelmäßig in einer Tiergestalt verfängt, die wir Büffel nennen, und, unbeschadet des nie unterbrochenen Stoffwechsels, an dieser Gestalt festhält, dies setzt das reale Dasein einer Urgestalt voraus, die – sowohl, was die Form angeht, als auch, was die Kraft betrifft, diese Form einzuhalten – vor den irdischen Büffeln mit ihren meßbaren Kräften da war. Gäbe es keinen Archetypus des Büffels, so suchte sich die Materie andere Wege, nicht aber diesen. Man hat, besonders in der neueren Zeit, viel auf diese platonische Grundvorstellung – denn es handelt sich in der Tat um die Ideenlehre – zurückgegriffen, weil man, besonders in der Selektionstheorie, nicht mehr ein und aus wußte. Die Übersetzung »Urgestalt« für Idee, die

man dort häufig findet, ist gut; nur drückt sie, genau so wie das Wort Idee selbst, nur das Formhafte aus; es fehlt ihr der Hinweis auf die Kraft, die in ihr enthalten sein muß, um die Materie zu bändigen. Darum bevorzugen wir den griechischen Ausdruck Archetypus, nicht nur wegen seines Wohlklanges und der leichten Flektierbarkeit, sondern, weil im Stamme »typ« die schlagende Tätigkeit ausgedrückt wird, also das Energetische. Es kommt darauf an zu bemerken, daß Ideen eben nicht bloß Urbilder (*paradeigmata*), sondern auch Urkräfte sind und daß dies die gefährlichere Seite der Sache ist, die Faust zu verspüren bekam, als er zu den »Müttern« wollte. Die Verdünnbarkeit aber des Begriffes »Idee« bis zum blauen Dunst der Vernunft hat man ja in der Geschichte des wenig rühmlichen »Idealismus« gründlich erlebt. Vor diesem allen schützt der sonoren Klang und der Gehalt des Wortes Archetypus.

6. DAS TRÜMMERFELD DER IDEENLEHRE IN PLATONS SCHRIFTEN

Man müßte es fast ein litterarisches Kuriosum nennen, daß die Lehre, die Platons Namen berühmt gemacht hat, sich *expressis verbis* in seinen Schriften nicht findet und sich sozusagen in ihnen nur ein Stelldichein unter der Maske gegeben hat. Denn es ist doch so: Fragt man mich, »Wo finde ich klare Auskunft über Kants transzendentale Logik?«, so kann ich antworten: »In der Kritik der reinen Vernunft« und nenne die Stelle; oder fragt man mich nach dem kategorischen Imperativ, so kann ich antworten: »Lesen Sie die ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' oder die ‚Kritik der praktischen Vernunft' – dort finden Sie es sicher und deutlich.« Fragt man mich aber: »Wo steht das bei Platon über die Ideenlehre, von der so viel Aufhebens gemacht wird?« – so kann ich das nicht; denn es gibt keinen Dialog Platons, in dem sie sich rein und klar zu erkennen gibt. Sie findet sich höchstens verstreut hie und da, aber, wenn man auf sie stößt, so kann man nie wissen, ob sie es auch wirklich ist. Denn er hat sie selbst entweder versteckt und dem Leser halb entzogen, indem er ihm einen Bissen davon reichte, oder: er hat sie selber nicht verstanden. Das kommt durchaus vor. Kolumbus hat auch nicht gewußt, daß er Amerika entdeckt hatte, und glaubte, in Indien gelandet zu sein. Oder was soll man dazu sagen, daß Platon dort, wo er die Ideenlehre zu behandeln scheint, es mit trügerischen Worten tut, denen die innere Orientierung, der Kompaß, fehlt? Daß er – war es Ironie oder Verzweiflung? – den Sokrates einen Feldzug gegen die Buchstabenschrift führen läßt, das heiß also: für die Unaussprechbarkeit der Lehre (Phaidr. Kap. 89), und daß er gar dem Dionysios von Syrakus schreibt: »Darum habe ich selbst noch nie etwas über diese Dinge niedergeschrieben, und es gibt keine Schrift des Platon und wird auch keine geben. Was aber die jetzt mir beigelegten Schriften anlangt, so sind sie nichts anderes als Werke des Sokrates, des verfeinerten und verjüngten nämlich« (Brief 2 Steph. 214). Kurzum: Platon verleugnet seine Werke! Aber es kommt noch schlimmer: wie soll man es verstehen, daß er in den ersten acht Kapiteln des Dialoges »Parmenides« jenen »jüngeren Sokrates« in ein Gespräch mit dem ergrauten Eleaten verwickelt, in welchem er die Ideenlehre vorträgt und – und mit einer furchtbaren Niederlage heimkommt! Was ist das für ein Denker, und was hat sich hier abgespielt...? Und dabei ist die Ideenlehre, und schon allein das Wort »*idea*«, geradezu die Initialzündung für die gesamte Philosophie des Abendlandes ohne Einbuße bis auf den heutigen Tag. Es handelt sich hier nicht um Ruinen, sondern um eine Trümmerstätte.

Hierbei verteilt sich das Verhängnis noch auf zwei Gruppen: für die Leser, die Griechisch können, und für jene erdrückende Mehrheit, die es nicht kann. Wer Griechisch kann, der bemerkt leicht, daß es für »Idee« zwei Ausdrücke gibt, die sich aber gegenseitig ausschließen, nämlich ἰδεα und εἰδος und das Platon »*idea*« sowohl dort gebraucht, wo es am Platze ist, dann aber auch und häufiger »*eidos*« schreibt, wo allein »*idea*« hingehört, und umgekehrt. Die Plato-Mikrologen mögen das im Einzelnen Stelle um Stelle ermitteln; wir haben keine Zeit dazu. Es ist jedenfalls so, daß Platon dem von ihm gefundenen Worte »*idea*« bei jeder möglichen Gelegenheit untreu wird und es geradezu verrät an seinen Widerpart »*eidos*«, was immer »Begriff« heißt. Es ist daraus einfach nicht klug zu werden, es sei denn, man habe den Schlüssel in der Hand. Aber die zahllosen Generationen schwärmender Professoren, die ihre verdorrte Seele am Quell Platons aufzufrischen versuchten, gerieten nur in immer tieferes Dickicht, je umfangreicher die Bücher wurden, die sie darüber in schlechtem Deutsch verfaßten. Sie glaubten offenbar, daß ihre Verwirrung soviel wert wäre wie die Platons. Aber man kann das Rätsel gut auf einigen wohlüberlegten Seiten lösen.

Noch schlimmer aber sind die Leser daran, die kein Griechisch können. Denn sie sind der Willkür des jeweiligen Übersetzers ausgeliefert, der, darauf kann man sich verlassen, sich selber nicht zurechtfand. Es ist daher ganz unmöglich, ohne Schlüssel und ohne Griechisch Platon zu verstehen, jedenfalls, was seine Kernlehre anbelangt; wohl aber kann man, sogar ohne Griechisch, die Atmosphäre der Philosophie erleben, wie sie damals herrschte und die zu ihrem Schaden verloren ging.

»*Idea*« ist ein von Platon selbst gefundenes Wort; auch wenn ein Philologe nachwiese, daß es vor ihm da war, so ändert das nichts an Platons geistigem Eigentum. Das Wort »Übermensch« etwa stammt, wie man weiß von GOETHE; der aber hat es liegen lassen, und es gehört FRIEDRICH NIETZSCHE: So ist das mit dem Eigentum. Platon aber meinte mit »*idea*« die Urform für die von der Natur geschaffenen Gebilde; sie gehört also dem Wirklichen an. Ihr Gegenpart »*eidos*« aber, der so oft und so verfänglich für »*idea*« steht, heißt »Begriff« und gehört dem Subjekt an. Beide Worte tragen in sich den Stamm »*id*«, lateinisch »*vid(ere)*« und haben also etwas mit Auge und Bild zu tun. Die Übersetzung »Denkbild« wäre für *eidos* die angemessene, aber es zeigt sich hier auch gleich die eigentümliche Schwäche: denn es gehört zum Wesen des Begriffes, keinerlei bildhafte Elemente zu enthalten. Der empirische Begriff aber – und um den allein handelt es sich – stammt aus dem Geschehen. FRIEDRICH HEBBEL schreibt hierzu: »Im Fieber lösen sich alle Gedanken des Menschen wieder in Bilder auf, daher sein Phantasieren. Nichts beweist aber mehr den Ursprung der Gedanken aus Bildern. Sie sind am Ende nur eine Art reduzierter Hieroglyphen« (Tagebuch No. 4524). Das hat jener *poeta philosophus* gut gesehen, und hier liegt auch die Verführungsstelle, die dazu geneigt macht, Begriffe mit Urform zu verwechseln. Um daher das eigentlich Begriffliche in Szene zu setzen, dienen besser Worte wie ὁρισμος, »das Grenzen Setzende«, ferner das Allerweltswort λογος, die beide bei Platon vorkommen und denen die

charybdishafte Eigenschaft fehlt, das Denken in den Strudel des Seienden hineinzuziehen. Großes Glück aber hat die deutsche Sprache gehabt, indem sie mit ihrem Worte »Begriff« jene zugreifende Aktion des Intellektes trifft, die hart an den Sinnendingen vorbei auf die echte archetypische Idee eindringt. Durch dieses Eindringen aber erwirbt der Begriff seines Giltigkeit.

Es gibt nun einen *consensus* der philosophisch begabten und instinktsicheren Männer, die unbekümmert um das Trümmerfeld doch eben wissen, daß Platon im Grunde unter Idee stets nur den Archetypus der natürlichen Gebilde verstanden hat, so Schopenhauer, Goethe, Spengler, die Romantiker; und auch Kant, der große Übeltäter auf diesem Gebiete, nähert sich Platon in der »Kritik der teleologischen Urteilskraft«. Und wenn, wie wir bald erfahren werden, die Ideenlehre in leichter Säkularisierung das heimliche Thema der Entwicklungslehre und der Paläonologie geworden ist, so bleibt im Grunde kein Zweifel, was Platon allein gemeint haben kann. Dann aber gibt es ebensowenig Zweifel darüber, wovon es Ideen gibt und wovon nicht. Diese Frage ist ja oft genug in der Akademie behandelt worden. Es gibt keine Ideen von Kategorien und reinen Denkbegriffen, also keine »Idee der Gleichheit« oder der Größe; es gibt keine Ideen von Tischen und Stühlen, denn deren Ursprung ist der menschliche Kopf und nicht die Natur – wohl aber von dem Holz, aus dem sie bestehen. Platon hält es auch für eine »lächerliche Sache«, anzunehmen, daß es Ideen vom Lehm oder vom Schmutz gäbe (Parmenides, Kap. 4), aber da er dies ja den jüngeren Sokrates sagen läßt, der die Aufgabe hat, sich eine Niederlage zu holen, so gönnt er ihm wohl die Begründung nicht, daß Schmutz und Lehm ihr Dasein keinem unmittelbaren Schöpfungsakt der Natur verdanken, sondern erst durch sekundäre Akte innerhalb der geschaffenen Natur entstehen; zudem spricht Platon hier wieder einmal von *eidos* statt von *idea*, wodurch die Verwirrung noch größer wird; denn Begriffe von Schmutz und von Lehm gibt es natürlich.

Aber es gibt auch keine »Idee der Unsterblichkeit« (Phaidros XXV) und keine »Idee des Guten« (Rep. Buch 6 und 7), jedenfalls nicht so, wie es sich Platon vorstellt. Wohl aber gibt es eine »Idee des Sokrates«, was Platon selbst leugnet; denn bei ihm sind Begriffe immer klassifiziert und er kennt den Individualbegriff nicht; außerdem ist Sokrates ein Gebilde der Natur. Die sozusagen zahlenmäßige Unendlichkeit der Ideen also ist geringer als die der Begriffe und steht zu ihr in einem ähnlichen Verhältnis, wie die Unendlichkeit der Punkte einer Linie zu der einer Fläche. Die Unendlichkeit der Flächenpunkte ist um eine Dimension höher als die der Linienpunkte – freilich eine mathematisch-logische *contradiction*, wie es deren viele gibt. Aber Begriffe kann der Intellekt eben zahllose erfinden und hält sie oft großspurig für Ideen. Die echten archetypischen aber sind die Basis nicht nur der Naturgebilde selber im Original, sondern auch die der Entdeckungen in der Erkenntnis; vor allem aber für die Kunst, was Schopenhauer im dritten Buch der »Welt als Wille und Vorstellung« unnachahmlich dargestellt hat. Platon aber, der größte Künstler der attischen Prosa, trägt in der »Republik« eine geradezu rohe und banausische Lehre des Schönen vor. Das rührt alles daher, daß er sein eigenes Werk nicht verstand.

Indessen, in der Wirrnis des platonischen Trümmerhaufens ist mit einem einzigen Griff Ordnung zu schaffen, und sogleich hat man den Schlüssel in der Hand. Es sind zwei charakteristische Entdeckungen, die in den sokratisch-platonischen Denkstil fallen und die sich überschneiden wie zwei Wellenkreise. Die erste findet in der anschaulichen Welt statt und führt zu den echten archetypischen Ideen, die zweite aber in der gedachten Welt der Vernunft und führt zur Entdeckung des Begriffs. Diese zweite mutet man im allgemeinen dem Sokrates zu, die ersten dem Platon.

Die anschauliche Welt ist lückenlos beherrscht von den typischen Formen. Es gibt kein Gebilde der Natur, das nicht in einer ihm allein eignen Prägung auftritt. Die charakteristische Form der Rose oder des Sperlings oder der Bakterien, wie auch jedes Moleküls oder Atoms ist ein unaufhaltsam durchgeführtes Gewebe der Natur, das sich nirgends durch einen amorphen Raum unterbrechen läßt. An dieser Tatsache ging Kant achtlos vorüber, weshalb ihm auch kein Weltbild gelang. Platon aber war von ihr ganz durchdrungen, und er entdeckte eines Tages – vielleicht im Anschluß an die sokratische Entdeckung des Begriffes – erlebnishaft die archetypische Urform, die er »*idea*« nannte und die »wie Urbilder (παραδειγματα) in der Natur stehen« (Parmenides, Kap. VI). Die charakteristischen und unkonstruierbaren, die freiwilligen Formen der Natur setzen eine Urform voraus, an der sie Anteil haben (μετεχειν), die notwendigerweise da sein muß und die ein dynamisches, sowie ein logoshaftes Element enthält. Ihre Lage ist im Objekt und nur dort.

Die zweite Entdeckung, die unabhängig hiervon geschah, ist die des Begriffes. Deren Spuren finden sich in einer hochdramatischen Szene im Dialog »Phaidros«. Dort ist Sokrates in einem Grade, wie sonst kaum, von jener Mania befallen, die ein göttlicher Eingriff in das gewohnte Alltagsleben ist, und aus ihr heraus kommt er dazu, von der Seelenwanderung zu sprechen. Die Überlieferung davon hat er offenbar von den Pythagoräern; wir aber können sie aus den buddhistischen Schriften nachkontrollieren und finden dabei, daß die wesentlichen Züge immer dieselben bleiben. Der Mensch gerät in den Mutterleib, den er verdient. Das alles ist zwar nicht im präzisen Sinne wahr aber doch überzeugend. So kann es dem Menschen auch passieren, meint Sokrates, daß er nach seinem Tode in einen Tierleib gerät und aus dem Tier wieder zurück zum Menschen. In diese Lage aber – nämlich, daß er wieder zurückkann – kommt niemand, der nicht »die Wahrheit gesehen« hat. Die Wahrheit gesehen zu haben, ist also nach Sokrates der sichere Leitfaden, um einer menschlichen Seele, die, zur Strafe für ein Verbrechen, in einen Tierleib verbannt wurde, den Weg zum Menschentum zurückzusichern. Dieses »die Wahrheit gesehen haben« muß natürlich in einem menschlichen Leben vor der Inkarnation in einen Tierleib eingetreten sein; es ist demnach das einzig kostbare Gut, das er in sein Tierdasein mitnimmt und eine Art Faden der Ariadne, der ihm den Rückweg verbürgt. Man ist nun gespannt, etwas von dieser kostbaren Wahrheit zu erfahren, die solche Macht hat, und man traut seinen Augen kaum, wenn man sofort im nächsten Satze liest: »Der Mensch muß verstehen das dem Begriff gemäß Gesagte, κατ' εἶδος λεγομενον, das von vielen Einzelwahrnehmungen herkommt und durch einen Denkvorgang (λογισμῳ) in Eines zusammengefaßt ist« (εἰς ἕν ξυναιρουμενον).[*] Das also ist jene kostbare Wahrheit, die dem Menschen den Paß aus dem Tierleibe zurück zum

[*] Phaidr. Steph. 249f.

Menschen ausstellt! Uns Heutige will das wie eine vollständige Trivialität anmuten; denn dieses Subsumieren vieler Wahrnehmungen unter einen Artbegriff vollzieht jedes Kind, wenn es ein Dutzend verschiedener Hunde unter den Begriff »Hund« zusammenfaßt; und jeder Zögling eines philosophischen Seminars lernt diese Gedankenoperation als eine der ersten und einfachsten in der Logik kennen. Woher stammt also diese unwahrscheinliche Wertschätzung bei Sokrates? Warum geriet er in Verzückung darüber und konnte kurz darauf nur im Mysterien-Stil der Eleusinien davon reden? Wozu der Aufwand um ein simples Kapitel der formalen Logik? Darum, weil er hier von seinem Entdeckungsakte redet.

Wenn die Kompendien und vorgeblichen »Geschichten« der Philosophie von Sokrates als dem Entdecker des Begriffes reden, so klingt das so, als wäre er für ein Kapitel aus der Logik des Aristoteles der *spiritus rector* gewesen; kurzum, es klingt so, als ob das gar nichts wäre. Es ist aber etwas. Der manische Zustand des Sokrates hat schon seine Berechtigung; denn mit dieser Entdeckung des Begriffes war an einem Weltknotenpunkt gerührt, das wußte er wohl. Er hatte – aber das ist noch das mindeste – den Fluß des Heraklit zum Stillstande gebracht; denn, wenn »alles fließt«: der Begriff des Flusses selber steht still, und man kann den Satz »Du steigst nicht zweimal in denselben Fluß« weder sprechen, noch denken, ohne dessen Begriff anzuerkennen. Das also war eine gewonnene Schlacht. Aber noch mehr: der Begriff muß etwas mit dem Bau der Welt zu tun haben; das von KANT in Angriff genommene Thema der »transzendentalen Logik« keimt hier auf. Aber zunächst stellt sich eine Schwierigkeit ein : was bürgt mir dafür, daß in jenen logischen Akt, durch den ich »viele Wahrnehmungen« unter »einem Begriff« subsumiere, nicht falsch begehe, so daß mir unter die vielen Hunde plötzlich ein Wolf oder gar ein Fuchs unterläuft? Wodurch geschieht es, daß, mit Kants Worten geredet, der Begriff und sein Gegenstand »im Objekt verbunden« werden? Da muß man eben, meint Sokrates, in einem früheren Leben einmal mit den Göttern auf Reisen gewesen sein und von oben her »übersehen« haben (ὑπεριδειν), was wir jetzt »Sein« nennen, und sich emporgereckt haben in das »wahrhaft Seiende« (ὂν ὄντως). Und die Rückerinnerung (ἀναμνησις) daran bewirke das. Das aber sei, so sagt er mit einem ironischen Blick auf die Mysterien, die »wahrhaft eingeweihte und vollkommene Einweihung«. Wer sich so herausgehoben habe aus den menschlichen Wichtigtuereien (σπουδασματα), der werde von der Menge für verrückt erklärt; denn dieser bleibe es ja verborgen, daß er des Gottes voll sei (ἐνθουσιαζων).

Man fragt sich wieder: Wozu dieser Aufwand? Das alles nur, um viele Wahrnehmungen unter einen Begriff richtig subsumieren zu können? Die Natur selbst leitet diesen Prozeß ja viel einfacher und ohne große Umstände. Zudem ist die Anamnesis-Theorie offensichtlich falsch; denn sonst müßte ja jeder Mensch solche Götterfahrten in einem früheren Leben hinter sich haben. Rëinkarnation mag es geben, aber zur Erklärung allgemeiner Erkenntnisprozesse ist sie überflüssig. Sokrates muß hier – ohne es zu wissen – von etwas reden, das nicht jedem Menschen zukommt. Diese Phaidrosstelle ist ein offensichtliches Rätsel, und ich möchte den Mann kennenlernen, der sie verstanden hat.

Aber wir fassen zusammen und werden gleich den Schlüssel besitzen, den wir nie wieder aus der Hand geben. Sokrates und Platon haben jene beiden Entdeckungen gemacht, deren Gegenstände zunächst etwas gänzlich Verschiedenes sind und sich eigentlich gar nicht verwechseln lassen: die Idee und den Begriff. Die Ideen liegen im Objekt und nur dort; die Begriffe im Subjekt und nur dort. Die Ideen sind Urbilder der Dinge, die Begriffe sind Taten des Intellektes zur Erkenntnis der Dinge. So also beschrieben und definiert haben sie nichts miteinander zu schaffen; auf dem Papier sind sie sich Fremdlinge. Das ändert sich aber, wenn man sie in Tätigkeit setzt und ihre Lage in der Natur betrachtet. Dann kommt heraus, daß sie einander genau gegenüber liegen. Sie sind durch eine Achse verbunden, gleich wie zwei Räder eines Wagens, der erst dann fahren kann, wenn man ihre Naben fest miteinander verbindet; oder, wie Nordpol und Südpol der Erde. Um die Achse aber, die Idee und Begriff miteinander verbindet, dreht sich alles, es ist die Achse der Natur. Das hat Platon nicht gesehen; aber er hat es geahnt, und daher der große Aufwand an Mysterienweisheit und Mythologie um jene scheinbar so geringfügige Sache. Daher aber auch der Umstand mit der Rückerinnerung aus einem früheren Leben. In Wirklichkeit ist es einfacher. Der von Sokrates entdeckte empirische Begriff liegt der von Platon entdeckten Idee genau gegenüber, und zwar nur deren logoshaftem Element, während das dynamische anderswohin gerichtet ist.

Daß aber Idee und Begriff aufeinander gemünzt und abgestimmt sind und zum Verwechseln ähnlich, geht noch aus folgendem hervor: In der Idee eines Naturgebildes sind latent alle Möglichkeiten der Entfaltung enthalten; das wäre etwa Lamarcks »unendliche Entwicklung«. Der Elefant hat schon eine unendliche Reihe Formveränderungen hinter sich – aber nur die von seiner Idee zugelassenen –, ebenso auch vor sich, und wir können sie nicht erschöpfen; dem entspricht genau im Begriffe des Elefanten dessen Definition: auch diese ist unendlich, und niemand kann durch bloße begriffliche Analysis endgiltig und zwingend sagen, was ein Elefant ist. Kein Wunder also – und doch ein Wunder –, daß sie aufeinanderstimmen.

Jene manische Erregung aber, in der Platons Werke fast durchweg geschrieben sind, stammt aus dem Entdeckungsakt, der ständig bei ihm nachwirkte und, da er den Achsencharakter der Verbindung von Begriff und Idee nicht sah, ihm die Orientierung nahm. Daher die ständige Verwechslung beider und das Irrewerden an der Lehre selbst.

Zweites Kapitel

IMMANUEL KANT

Es ist notwendig, wenn man solche Dinge vorträgt, wie es hier geschieht, sie erkenntnistheoretisch zu sichern, und zwar mit der Philosophie Immanuel Kants. Sie ist der Maßstab, den man anlegen muß, um sich vor Schwärmerei zu bewahren, aber auch, um die nötige Tiefenschicht zu erreichen. Denn niemand vor ihm und auch niemand nach ihm hat so gründliche Arbeit geleistet, und wer den Sinn für die Fragen hat, die hier auftauchen, kommt bei der – sehr schwierigen – Lektüre seiner Werke unwillkürlich auf den Gedanken: hier ist vor ihm noch niemand gewesen. Es ist freilich ein Unglück, daß man gute fünfzig Jahre alt sein muß, wenn nicht mehr, um zu begreifen, worum es hier geht. Wenn man aber auf jemanden trifft, der glaubt, auf diese Sicherung verzichten zu können, da hat man es mit einem fahrigen und schalen Kopf zu tun. Kant hat eine Bastion aufgerichtet, die die ganze Landschaft der Philosophie beherrscht.

Man sollte der Philosophie Kants einem Vorschlag ALOIS RIEHLS zufolge nicht mehr den schleppenden und mißverständlichen Namen »transzendentaler Idealismus« geben, sondern sie künftig kritischen Realismus nennen. Kant selbst fühlte sich bei jenem Wortungeheuer nicht wohl, schon weil er damit zu sehr in die Nähe derer um den alten Bischof Berkeley kam, und er hat demnach auch selbst schon die Bezeichnung »kritischer Idealismus« eingeführt. Er blieb damit auf halbem Wege stehen. Die fast gänzliche Unbrauchbarkeit des Wortes Idealismus für die Philosophie war ihm deshalb nicht genügend klar, weil er selbst an ihr die Hauptschuld trägt.

SCHOPENHAUER hat das Wort vom »naiven Realismus« geprägt und damit ins Herz der Frage getroffen. Es besagt, daß alle Menschen vor ihrer philosophischen Besinnung der Meinung sind, daß die Dinge, zunächst der Außenwelt, so sind, wie sie sich darstellen, und somit die Beziehung des Subjektes zum Objekt etwa der gleicht, die jemand hat, der aus dem Fenster sieht. Dieser naive Realismus ist das Merkmal sowohl aller einfachen Menschen, wie auch der gesamten Naturwissenschaft einschließlich der empirischen Psychologie. Hier werden überall die Dinge als Dinge an sich genommen und sollen es auch. Denn alle diese Geistesverfassungen haben nicht die Aufgabe und auch nicht die Fähigkeit, ein Weltbild zu schaffen. Dies kann allein die Philosophie. Ihr erster Schritt aber ist, anstelle des naiven Realismus den kritischen zu setzen, der die absolute Realität der Dinge aufhebt. Hier setzt das erste Sichwundern ein.

1. KANTS TRANSZENDENTALES RAUMEXPERIMENT

Jeder kann es in Gedanken vollziehen, es lautet: nimm einen begrenzten, das heißt einen relativen Raum, etwa das Zimmer, in dem du sitzest, und entleere es langsam, so kannst du alles herausnehmen, was in ihm ist, das gesamte Inventar, ja die Luft kannst du herauspumpen; du kannst jetzt den letzten Schritt tun und die Wände wegnehmen, so ist dieser ganze relative Raum in der Vorstellung vernichtet; aber eines bleibt übrig: der Raum. Es gibt durchaus kein Mittel, das diesen absoluten und grenzenlosen Raum aus mir entfernen könnte, und jedes Ding, das mir etwa von neuem begegnete, müßte in diesem Raum »erscheinen«; denn es hat sich eben durch das transzendentale Experiment herausgestellt, daß dieser absolute Raum bleibt und vor aller neuen Erfahrung als reine Form der sinnlichen Anschauung da ist. Dieser absolute Raum gehört demnach nicht den Dingen selber an, sondern mir, dem Subjekt. Was ich also als Ding vor mir sehe, ist nicht das Ding selber, sondern eine Erfahrung. Anders ausgedrückt: die Dinge an sich erscheinen in der Erfahrung, oder: die Erfahrung ist Erscheinung der Dinge an sich im Raume (und in der Zeit). Hätte KANT öfter und eindringlicher von der Erfahrung der Dinge an sich gesprochen, statt von der Erscheinung, und hätte er es gar vermieden, das verhängnisvolle Wort von der »bloßen« Erscheinung zu gebrauchen, so wäre von Anfang an der falsche Eindruck vermieden worden, als wäre die Welt der Erfahrung »bloßer Schein«. So aber mußte er sich schon frühzeitig gegen den Vorwurf eines »materialen Idealismus« verteidigen, was er freilich noch heftiger hätte tun müssen, hätte er den Gebrauch, den Schopenhauer später mit der Lehre vom »Ding an sich« und der »Erscheinung« machte, noch miterlebt. Denn hier, bei Schopenhauer ist das Mißverständnis in vollem Gange.

Es ist auch ein ganz unglücklicher Sprachgebrauch, jenes Resultat des transzendentalen Experimentes als Lehre von der »Idealität« des Raumes und der Zeit zu bezeichnen. Denn das Ergebnis lautet einfach: der absolute Raum gehört nicht ins Objekt, sondern ins Subjekt; mit »Idee« aber hat das weder im platonischen noch gar im moralischen Sinne etwas zu tun. Es ist nicht etwa besser, vornehmer, edler, an die »Idealität des Raumes« zu »glauben«, sondern es ist bewiesen, daß er Raum nicht zu den Dingen an sich, sondern zu mir gehört, sofern ich anschauendes Subjekt bin. Aber das Unglückswort »Idealismus« ist nun einmal geprägt und richtet seine Verwirrungen an.

2. DIE TRANSZENDENTALE BEDEUTUNG DER EUKLIDISCHEN GEOMETRIE

Einen indirekten Beweis dafür, daß der Raum dem Subjekt angehört, das heißt *a priori* ist, findet Kant im Dasein der Geometrie. Ich kann in den freien absoluten Raum hinein geometrische Figuren konstruieren; diese haben durchweg die Eigenschaft, daß ihre Gesetze gefunden werden, ohne daß ich jemals die Erfahrung zu Hilfe nehmen muß. Alle diese Gesetze zeichnen sich durch unbedingte Notwendigkeit ihrer Geltung aus; sie sind durchweg synthetische Urteile und

gänzlich *a priori*. Synthetische Urteile aber sind solche, in denen das Prädikat mehr aussagt, als im Subjekt enthalten ist (im grammatischen Subjekt, nicht im transzendentalen). Der Satz: »Ein Dreieck ist eine geschlossene Figur aus drei Seiten«, ist ein analytisches Urteil, wie alle Definitionen; denn ich habe im Prädikat nicht mehr ausgesagt, als was im Subjekt, dem Begriff Dreieck, schon enthalten war. Der Satz aber: »Im Dreieck ist die Winkelsumme gleich zwei Rechten«, ist ein synthetischer Satz; denn der Begriff »zwei Rechte« steckt keineswegs im Begriff »Dreieck«, sondern ist eine vollkommene Neuigkeit, die aus seinem Gesetze folgt. Diesen Satz aber kann ich finden, ohne ihn etwa durch Erfahrung aus einer Reihe ausgeschnittener Papierdreiecke zu erweisen, sondern nur durch Anwendung der Logik auf die reine Anschauung der konstruierten geometrischen Figur. Also ist der Satz *a priori*, und damit sind alle geometrischen Lehrsätze »synthetische Urteile *a priori*« und vor aller Erfahrung giltig. Da somit der absolute Raum zur freien Verfügung des Subjektes steht, kann er nicht den Dingen selber angehören, denn sonst könnte ich die Gesetze der Geometrie nur durch Erfahrung kennenlernen, und ich hätte keinen Augenblick der Gewißheit, daß nicht irgendein eigenmächtiges Dreieck doch aus der Reihe tanzt und mir eine größere oder kleinere Winkelsumme präsentiert. Diese Gewißheit aber habe ich, und eben darauf beruht der »königliche Weg« der Mathematik (KANT).

Da nun, wie das transzendentale Experiment bewies, der Raum die Form ist, in der alle Dinge als Erfahrung erscheinen, so erklärt es sich auch, warum die Natur als Erscheinung, mathematischen Gesetzen unterliegt; denn es ist ja derselbe Raum, der mir die Basis für die geometrischen Figuren gibt, und der, in dem die Dinge an sich als Erfahrung kundtun. Darum ist eben auch der Raum zugleich empirisch real, aber nur der relative. Denn der Raum, der von einem Baume eingenommen wird, erhält seine Größe nicht von mir, sondern vom Baume an sich; er ist vom Grunde der Natur aus in diesen Raum hineingewachsen. Hingegen, daß ich den Holzgehalt des Stammes mathematisch berechnen kann, wenn ich den Durchmesser an der Wurzel und die Höhe kenne, das liegt an der Apriorität des Raumes und der Geometrie. Der hier einlaufende Ungenauigkeitsfaktor, den es in der reinen Geometrie nicht gibt, wird durch den Unterschied des Empirischen vom Begriffliche verursacht: es ist eben ein gewachsener Stamm, der hier gemessen wird, und kein bloßer Kegelstumpf; aber die Form für den Kegel, und keine andre, gilt für den Stamm. Derselbe Raum also wird vom Dinge an sich durch den Zwang der Natur begrenzt und zugleich vom transzendentalen Subjekt nach geometrischen Gesetzen bestimmt. Das ist ein großes Wunder der Natur, das Kant hier entdeckte.

Überall, wo Veränderung eintritt, und das ist ständig der Fall, geschieht sie in der Zeit. Mit ihr aber kann man das gleiche Experiment anstellen wie mit dem Raume, und man kommt zu dem gleichen Ergebnis. Nur fehlt bei ihr der indirekte mathematische Beweis; denn es ist eben nicht so, daß die Arithmetik eine Konstruktion in die absolute Zeit hinein ist, wie die Geometrie in den Raum. KANT ließ sich durch seine bekannte »architektonische Neigung« dazu verleiten, dies anzunehmen, und meinte, »Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch sukzessive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zustande« (Prolegomena, § 10). Er verwechselte dabei aber die Zahl mit dem Akte des Zählens, der freilich in der Zeit abläuft. Allein die Zahl selbst und ihre Gesetze haben weder etwas mit dem Raume noch mit der Zeit zu tun, sondern sind ein Reich für sich von rein begrifflicher Art. An dieser Stelle hat die Kritik OSWALD SPENGLERS an Kant recht, und sein Kapitel über den »Sinn der Zahl« («Untergang des Abendlandes«) ist zweifellos das Bedeutendste, was in der Philosophie darüber gesagt worden ist.

3. Der RELATIVISTISCHE IRRTUM / OSWALD SPENGLER

Aber das ist auch die einzige Stelle, an der Spengler gegen Kant recht hat; alles übrige, was er gegen ihn vorbringt, zeugt nur davon, wie schwer Kant zu verstehen ist und welchen sehr viel höheren Ort er eingenommen hat. Spenglers Grundgedanke ist bekanntlich der von den Kulturstilen, die sich in der Geschichte der Menschheit überschneiden und, kommend und gehend, ihre Jugend, ihre Reifezeit und ihr Greisenalter haben. Daß wir heute mit unserer abendländischen Kultur in solch einem typischen Greisenalter stehen, das ist der Grund dafür, daß er seinem Werke den wahrhaft zauberischen Titel. »Untergang des Abendlandes« gegeben hat. Er hat mit einem ungeheuren Wissen und einer gewaltigen Kunst der Darstellung dieses Schauspiel der großen Kulturen gemeistert, und hat, Platoniker durch und durch, ein Wachrütteln des fortschrittgläubigen Bürgertumes erzielt, wie kaum jemand vor ihm. Der Mann und sein Werk sollen hier nicht angegriffen werden, weil wir besänftigen wollen – die fortschreitende Zeit gibt ihm ohnehin immer mehr recht –, sondern weil er der bedeutendste Träger einer falschen Weltansicht ist, nämlich des Relativismus.

»Es gibt keine Mathematik, es gibt nur Mathematiken« (S. 88) – diesen Satz können wir als kennzeichnend für die relativistische Haltung überhaupt bei ihm in Anspruch nehmen; er findet sich in zahllosen Abwandlungen wieder, auch dort, wo es sich nicht um Mathematik handelt. Alles ist nur in bezug auf eine Kultur wahr. Jede »Kulturseele« – die griechische, die ägyptische, die arabische, die abendländisch-faustische – hat ein eigenes Raumgefühl, für jede bedeutet »Raum« etwas ganz anderes. Der Grieche hatte eine »euklidische Seele« (der Ausdruck stammt von DOSTOJEWSKJI), statisch, körperhaft, plastisch – eben geometrisch mit einem ausgesprochenen Horror vor dem Gefühle des Unendlichen. Das ging so weit, daß es sogar in seiner Sprache kein Wort für Raum gab. In einem Scholion zum zehnten Buche der Stoicheia des Euklid heißt es: »Man sagt, daß der Mann, der zuerst die Betrachtung des Irrationalen (*alogon*) aus dem Verborgenen in die Öffentlichkeit brachte, durch einen Schiffbruch umgekommen sei. Und zwar deshalb, weil das Unaussprechliche und Bildlose immer verborgen hätte bleiben sollen. Deshalb auch wurde der Untäter, der von ungefähr dieses Bild des Lebendigen berührte und aufdeckte, an den Ort der Entstehung versetzt und wird dort von den ewigen Fluten umspült.« (Zitiert nach Colerus »Von Pythagoras bis Hilbert«.) Dem scharf entgegen steht der »faustische« Mensch des Abendlandes mit seinem ausgesprochenen Drange nach dem Grenzenlosen – gegenüber dem »Provinzlertum« des typischen Polis-Hellenen. Da sich nun alles auf diese spezifischen Seelentümer bezieht als wie auf ein Koordinatensystem, so kann auch das, was Kant lehrt, nur in bezug auf den Abendländer, seine Kulturseele und sein

»Raumgefühl« wahr sein; – wenn es sich, so fügen wir hinzu bei Kant um sentimentale, nicht aber um transzendentale Raumlehre handeln würde.

Aber man kann den Fall klären, und zwar durch ein Gedanken-Experiment. Man stelle sich in Elysion Platon, Descartes und Leibniz, im Hintergrunde Isaak Newton an einem Tische sitzend vor und in ein mathematisches Gespräch verwickelt. Descartes versucht, Platon die Grundzüge der analytischen Geometrie klarzumachen; dabei stößt er zunächst auf den Widerstand, der durch Platons »euklidische Seelenverfassung« bewirkt wird; er will nicht recht von der begrenzten Raumvorstellung loslassen, die sich in den festen geometrischen Figuren ausdrückt. Da zeichnet ihm Descartes sein Koordinatensystem auf mit einem Kreis im Mittelpunkte und entwickelt ihm seinen Grundgedanken: daß man nämlich die anschauliche Figur des Kreises mit voller mathematischer Exaktheit durch eine Gleichung ausdrücken kann, der jede Anschaulichkeit fehlt und die nur aus Zahlen und Buchstaben besteht. Von der Zahl aus also kann man die ganze Welt der Geometrie aufrollen und dabei neue Welten entdecken, die den bloß gezeichneten weit überlegen sind. Da es sich hier um einen genialen Akt der Entdeckung handelt, so durchschlägt er wahrscheinlich die euklidische Seelenverfassung, wenn auch widerwillig. »*O thaumasie Karteisie*!« – wird PLATON ausrufen; aber verstehen und anerkennen muß er es. Oder wie stellt man sich das eigentlich vor, daß Platon, der Mathematiker von hohen pythagoräischen Graden, eine Entdeckung, die in sein Fach schlägt, nicht verstanden haben soll? Oder gar nicht anerkannt? Auch die Differential- und Integralrechnung, die ihm Leibniz und Newton vortragen, muß er verstehen und anerkennen – einfach deshalb, weil sie richtig sind. Das heißt also: alle diese »Mathematiken« tragen eben die unverkennbaren Merkmale der Mathematik an sich und bestehen durchweg aus synthetischen Urteilen *a priori* mit dem spezifischen Geschmack der Mathematik. Und da hilft keine euklidische Seele: anerkennen muß er es doch.

Wollte man meinen, daß Platon die analytische Geometrie nicht habe verstehen können, so müßte es ja auch umgekehrt sein: kein fünfzehnjähriger Abendländer, der doch also eine durchaus faustische Seele hat, könnte dann die Geometrie des Euklid verstehen. Alle Tertianer der letzten Jahrhunderte aber sind ein Gegenbeweis. Sie verstehen die Geometrie genau so gut wie die Griechen, und sie können sie, Männer geworden, auch erweitern und mehren. Eine Entdeckung auf mathematischem Gebiete kann, einmal gemacht, nicht wieder zurückgenommen werden. Die Kulturseelen kommen und gehen, man mag sie als Moden bezeichnen, was aber objektiv wahr ist, das bleibt ohne jeden Abzug. Die Kulturseele selber ist nicht schöpferisch.

KANT, dessen Suprematie sich immer wieder erweist, hat den Vorgang der Entdeckung völlig richtig gesehen. Er schreibt in jenem sprachlich hochgelungenen Vorwort zur zweiten Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« (Seite X der Originalausgabe von 1787): »Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewunderungswürdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen königlichen Weg zu treffen oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mir ihr (vornehmlich unter den Ägyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sey, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war...Dem ersten, der den gleichseitigen Triangel demonstrierte (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondernd durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hinein dachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas *a priori* zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie hineingelegt hat.«

In dieser Ausführung über die Entdeckung der Geometrie als Wissenschaft sind von echt metaphysischem Geschmack (aber nicht so, wie Kant »metaphysisch« meinte) die Worte: »glücklicher Einfall eines einzigen Mannes« und »ging ein Licht auf«. Wir befinden uns hier – man soll es nicht für möglich halten – in der Nähe des Büffel-Schamanen. Ein »Einfall«, wenn man es wörtlich nimmt, enthält deutlich zwei Pole: man fragt nämlich: »Woher fällt etwas ein, und wohin..?« Und diese Frage ist richtig gestellt, wenn man das Wort wörtlich und in objektiver Bedeutung nimmt. Ja, durch diese Frage wird das Wort erst objektiv. Wenn man von jemandem sagt: »Er hat allerhand Einfälle«, so meint man es zunächst nur subjektiv; man redet da von einem Manne, der eine Menge schon vorher bekannter Dinge geschickt zu kombinieren versteht. Das wäre also das Talent. Kant hat das Wort »Einfall« aber, ohne es freilich zu wissen, objektiv, und das heißt hier metaphysisch gebraucht. Denn er will ja sagen: die Ägypter haben die Mathematik nur empirisch behandelt; sie probierten an geschnittenen Pappdreiecken allerhand aus, tappten herum und erreichten durch Zufall einiges, ohne zu wissen warum. Sie lernten von den Figuren ihre Eigenschaften ab, so gut es eben ging. Was aber Thales von Milet tat, das war etwas völlig anderes. Ihm blitzte der Gedanke auf, daß hier Notwendigkeit vorliege und daß diese in ihrer beseligenden Klarheit dann hervortrete, wenn man durch eine »Revolution der Denkart« nicht auf die Figuren starrt, sondern den mathematisch konstruierenden Verstand an der Wurzel packt. Hierbei stellt es sich dann heraus, daß – Wunder über Wunder! – die Gesetze der Mathematik im Subjekt liegen, aber für alle Objekte der Erfahrung giltig sind, und zwar deshalb, weil es derselbe Raum ist, in dem beide erscheinen. Das also war die Entdeckung des Thales von Milet, und das war ein echter »Einfall«, der deutlich als Licht-Aufgang gespürt wird. Während also die Einfälle des Talentes sich in dessen empirischem Subjekt abspielen, läuft der des Genies quer vom Objekt ins transzendentale Subjekt, in Richtung der Achse der Natur.

Der Begriff der Naturachse erscheint hier von neuem und zwar abgeleitet aus der Tatsache, daß es echte Entdeckungsakte gibt, durch die nicht ein einzelner Gegenstand nach schon vorher bekannten Wissenschaftsregeln gefunden wird – so wie die Entdeckung des Planeten Neptun –, sondern diese Wissenschaft selber plötzlich aus der Taufe steigt. Der Vollzieher der Entdeckung aber trägt den Namen Genie; das ist keine willkürliche und schwärmerische

Bezeichnung, sondern eine exakte. Die Philosophie ist imstande, den subjektiven Pol der Naturachse mit großer Deutlichkeit aufzuzeigen, während der objektive seinem Dasein nach zwar mit Sicherheit bewiesen werden kann, im übrigen aber im Dunkeln liegt. Es ist eben ein Unterschied, ob ich die Grundsätze und Vermögen *a priori* in einem mühsamen Verfahren von allem bloß Empirischen ablöse, sie sammle und sie dann in einem Buch säuberlich nebeneinander gelagert liegen lasse – das tat Kant in der Vernunftkritik –, oder ich das so gefundene Gelände, den »apriorischen Organismus« (ERNST MARCUS) durch einen anschließenden Erkenntnisakt zum Polgebiet der Naturachse erhebe. An dieser Stelle verfehlte Kant den genialen Anschluß; nur so aber entsteht ein Weltbild.

Seit der Entdeckung der Geometrie durch Thales von Milet sog das »bewunderungswürdige Volk der Griechen« diese echte Wissenschaft mit der vollen Begier seiner statischen Seele in sich auf. Der ganze höhere Bildungsstand trieb als eine Selbstverständlichkeit Mathematik. Die Geometrie paßte eben zu diesem Seelentum. Eine analytische Geometrie oder gar eine Infinitesimalrechnung hätte das nicht getan; ein Mann, der sie damals erfunden hätte, wäre zum Lebenswege eines verkannten Genies verurteilt gewesen und untergegangen. So scheint es dem Aristarch von Samos ergangen zu sein, der das kopernikanische Weltbild gefunden hatte; darüber aber sind nur Gerüchte verbreitet. Platon indessen hat die wahre Bedeutung der Geometrie sofort erkannt: Er läßt Sokrates in seinem Gespräch mit Menon einen Sklaven herbeirufen und fragt ihn, der nie das geringste gelernt hat, geometrische Sätze ab. Und siehe da: der Sklave antwortet richtig. Vor den Augen der Zuhörer waren geometrische Figuren frei in den reinen Raum hineinkonstruiert und ihre Gesetze klargelegt worden. Der unwissende Sklave also holt hier ein Wissen aus sich heraus, das er von niemandem erfahren hatte und von dem er nicht wußte, daß er es besaß. Gemeint also war mit diesem Sklaven-Experiment, daß die Geometrie synthetische Urteile *a priori* enthält und ganz und gar aus ihnen besteht. Damit aber ist der philosophische Ort der Geometrie festgelegt.

Wir kehren demnach den Satz Spenglers um und sagen: es gibt nur Mathematik und keine Mathematiken. Alles vielmehr, was je mit Recht so hieß, trägt das gemeinsame Merkmal einer völlig bestimmten Wissenschaft an sich; diese enthält immer nur synthetische Urteile *a priori*, und ihr Gegenstand ist stets die in den freien Raum konstruierte Figur oder Zahl und nichts anderes. In die Welt aber kommt die Wissenschaft nicht durch »Seelentümer«, sondern allein durch den Entdeckungsakt: je nachdem, in welches Zeitalter ein solcher fällt, hat er Glück oder nicht. Die Kulturseele fördert einen mathematischen Zweig, oder sie läßt ihn verdorren, aber sie erzeugt ihn nicht. Zeugen kann nur die Natur; und sie tut das durch ihren echten Repräsentanten, das Genie, das seinen Sprachstamm mit ihr gemeinsam hat, nur ins Griechische übersetzt.

Mit der Sicherstellung der Geometrie steht auch Kants Lehre vom Raum als Form der Anschauung auf festem Boden; denn sein indirekter Beweis lautete ja: wenn der Raum zu den Dingen selber gehörte, so könnte ich die Gesetze der Geometrie nur durch Erfahrung und also immer mit einer Ungenauigkeitsquote behaftet ergründen. Die Methode der Geometrie also, um etwa den Winkelsummensatz im Dreieck zu ergründen, wäre die: Ich schneide tausend Dreiecke verschiedener Form und Größe aus Papier, messe mit dem Kreisbogen deren Winkelsumme, die dann immer um 180 Grad herum beträgt, addiere sie und dividiere die Summe durch tausend. Das Ergebnis wäre dann immer nur ein Näherungswert mit verschwindend kleiner Ungenauigkeit, die aber immer übrig bliebe. Das wäre die »statische« oder die »ägyptische« Methode des »Herumtappens«.

Zu dieser sind übrigens die theoretischen Physiker von heute zurückgekehrt, die die Geometrie für ein Sondergebiet der Physik halten. Seit Thales aber, »oder wer immer es gewesen sein möge«, wird ein beliebiges Dreieck konstruiert und der Winkelsummensatz durch logische Deduktion und reine geometrische Anschauung bewiesen. Der Satz ist dann *a priori*, zugleich synthetisch, und trägt das Merkmal der Notwendigkeit an sich ohne Ungenauigkeit, und mit ihm alle Lehrsätze der Geometrie.

Aber die Mathematiker und Physiker lassen nicht locker. Sie behaupten, wie auch Spengler: Wenn Kant noch Gauß' nichteuklidische Geometrie kennengelernt hätte, so würde er seine Lehre vom Raum haben revidieren müssen. Alle nichteuklidische Geometrie beruht auf der Annahme, daß eines und damit alle der sogenannten Axiome keine Giltigkeit haben; die Folgerungen, die hieraus entstehen, kommen auf rein logischem Wege zustande, enthalten demnach nur Zahlbegriffe, sind aber innerhalb ihres Bereiches, dem Merkmal der Anschaulichkeit notwendigerweise fehlt, durchaus richtig. Nun ist es natürlich ein Unterschied, ob ich sage: ich nehme an, daß sich zwei Parallelen im Endlichen schneiden – also hypothetisch –, oder ob ich sage: das Parallelenaxiom ist nicht hinlänglich bewiesen, also problematisch. Im ersten Falle wird seine Giltigkeit gar nicht angezweifelt und nur ein mathematisches Sonderexerzitium gemacht, bei dem es von vornherein feststeht, daß seine Ergebnisse keinen Bezug auf die Welt der Erfahrung haben. Anders steht es mit dem zweiten, dem problematischen Falle, und der fordert allerdings heraus. – Es gibt nämlich Mathematiker – und Spengler gehört zu ihnen –, die allen Ernstes behaupten, das Parallelenaxiom sei »nicht hinlänglich bewiesen«. Es ist beinahe verdrießlich, hier auf den Einwand einzugehen, daß ja jedes Kind sähe, wie sich die Eisenbahnschienen am Horizonte treffen; und er soll auch nur mit der kurzen Bemerkung abgetan werden, daß es sich hier um eine plumpe Verwechslung der Optik mit der transzendentalen Ästhetik handelt. Nicht minder arg, fast arglistig, ist der Einwand, daß verschiedene Kulturen und Zeiten gänzlich verschiedene »Beziehungen zum Raume« oder »Raumgefühle« hätten. Hier ist nur zu sagen, daß es sich nicht um Gefühle für den Raum, sondern um den Raum handelt; aber man könnte noch hinzufügen, daß es eben sehr schwer ist, ein Buch von Kant zu lesen.

Das Parallelenaxiom dagegen ist so hinlänglich und so vollgiltig bewiesen, wie überhaupt etwas bewiesen werden kann. Daß wir uns in einer glaubenlosen Zeit befinden, das auszusprechen ist schon eine Banalität geworden; daß aber dieselbe Zeit nicht mehr wissen will, was beweisen heißt, das hat man seltener gehört. – Als sicherste Form des echten Beweises kann man den syllogistischen Schluß ansehen. Wenn ich sage:

Alle Menschen sind sterblich (*propositio maior*),
Sokrates ist ein Mensch (*propositio minor*),
also ist Sokrates sterblich (*conclusio*),

so erkennt jeder, daß im logischen Akte der Konklusion, der hier erfolgt, Notwendigkeit herrscht, die zur logischen Wahrheit führt. Zur empirischen braucht der Schluß nicht zu führen, denn wenn ich statt der empirisch richtigen Maior »Alle Menschen sind sterblich«, die empirisch falsche setze, nämlich »Alle Menschen sind unsterblich«, so bleibt der logische Schluß über die Minor »Sokrates ist ein Mensch« trotzdem logisch richtig, aber empirisch falsch. – Ferner gilt als sichere Form des Beweises die empirische Anschauung; allein hier könnte man sagen: das ist immerhin ein Zeugnis der Sinne, und Sinne können täuschen, so wie die Tellergestalt der Erde das Altertum betrog. Dieser Einwand gilt aber nicht bei der reinen Anschauung der geometrischen Figuren. Bei diesen ist der Kreidestrich nur Hilfsmittel für die Deutlichkeit. Ziehe ich nun eine Gerade, mag sie gelingen oder nicht, und setze eine Punkt außerhalb ihrer, so ist es durchaus unmöglich, durch diesen Punkt mehr als eine Parallele zu ziehen; diese eine aber schneidet die Gerade im Endlichen niemals; die reine Anschauung zwingt mich unbedingt dazu, und es gibt hier genau so wenig ein Ausweichen, wie beim Syllogismus. Wer dies aber leugnen will, dem ist in keiner Weise zu helfen, jedenfalls nicht durch die Philosophie. Vielmehr kann man ihm nur raten, eine wohlfeile Kuranstalt aufzusuchen, in der er gewiß Rat und Hilfe finden wird.

Es kann also keine Rede davon sein, daß Kant seine Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit hätte korrigieren müssen, wenn ihm die nichteuklidische Geometrie bekannt gewesen wäre. Daß man sich Räume mit mehr als drei Dimensionen denken kann, wußte er auch so; daß aber freilich deren Gesetze auf den tatsächlichen Raum der objektiven Anschauung nicht anwendbar sind, das wäre ihm von vornherein ebenso gewiß gewesen.

Der aufsässigen Mathematik hat sich in neuerer Zeit die theoretische Physik angeschlossen, die befugt zu sein glaubt, Kant eine Revision seiner Lehre nahezulegen. Da verwechselt man die Zeit mit der Messung von Zeitabläufen, man behauptet die endliche Teilbarkeit der Materie und verwechselt diesen eminenten Singular mit den Stoffen; die Giltigkeit des allgemeinen Kausalsatzes wird bestritten, und man spricht von »akausalem Geschehen«, nur, weil bei gewissen Experimenten eine »statistische« Methode als Notbehelf angewandt werden muß. Aber überall, wo man solches liest, schimmert unverkennbar als zureichender Grund mangelnde Lektüre der Kantischen Schriften hindurch.

Spenglers »Untergang des Abendlandes« hat schon allein wegen der Eindringlichkeit seines Titels, noch mehr aber wegen der Fülle seiner Gedanken und der Echtheit der Grundkonzeption die Anwartschaft, eben diesen Untergang zu überleben. Nicht aber überleben wird sein Relativismus, denn der war schon im Ansatz falsch gedacht. Dessen Grundformel aber lautet auf die knappste Weise ausgedrückt; »Wahrheit gibt es nur jeweilig bezogen auf eine Kultur.« Bei der Mathematik kann man das schlüssig widerlegen. Das Dreieck, das ich auf den Nagel meines Fingers zeichne, und das Dreieck, dessen Endpunkte der Sirius, die Capella und die Erde sind, unterliegen denselben Gesetzen, ohne jeden Abzug und zu allen Zeiten, ganz gleichgiltig, wann diese Gesetze gefunden wurden. Dasselbe aber gilt von allen mathematischen Entdeckungen der faustischen Kulturseele. Das kann alles nicht mehr zurückgenommen werden und hat, fast möchte man sagen, rückwirkende Kraft; denn jeder angemessene Intellekt auch einer früheren Periode hätte sie anerkennen müssen. – Bei den Werken der Kunst ist der Beweis schon schwieriger. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Griechen mit anderen Gefühlen das Theater besuchten als wir. Allein, darauf kommt es nicht an. Man kann die Orestie des Aischylos heute noch mit der gleichen Wirkung, wenn nicht gar mit tieferer, auf die Bühne bringen wie in Athen ein Jahrzehnt nach der Schlacht von Salamis. Denn das ungeheure Motiv am Schlusse der Choëphoren, da Orestes, noch eben als Sieger dastehend und laut triumphierend, langsam von innen her aufgewühlt wird und den Erinnyen verfällt, diese Motiv redet von der notwendigen Verschuldung des menschlichen Geschlechtes, die sich gerade dann am sichersten auftut, wenn es der Meinung ist, eine gerechte Tat begangen zu haben. Man kann beinahe überzeugt davon sein, daß die Griechen das nicht in voller Tiefe verstanden haben, da hierzu ein christlich imprägniertes Menschentum gehört. Gegenüber diesen Dingen, wie Schuld und Sühne, Sünde und Vergebung oder wie man es ausdrücken will, Dingen als, die mit dem Menschentum überhaupt, ja mit noch mehr zu tun haben, sind »Kulturseelen« und Stile bloße Provinzialismen. – Die Philosophie aber soll sich dem Relativismus nicht ergeben, sondern nur deutlich sagen, was relativ ist und was nicht; sie soll zum mindesten keine falschen Relationen bilden und eine Haltung einnehmen wie die Sphingen im zweiten Teile des Faust:

Sitzen an den Pyramiden
Zu der Völker Hochgericht
Überschwemmung, Krieg und Frieden,
Und verziehen kein Gesicht.

4. DER ANTHROPOLOGISCHE IRRTUM / DIE VERUNSTALTUNG DER KANTISCHEN PHILOSOPHIE DURCH SCHOPENHAUER

Der Relativismus war Kants Philosophie entgegen und wollte es sein; wer sie anthropologisch deutet, der beansprucht – so war es bisher – sein Schüler, ja sein Vollender zu sein. Sie behaupten, Kant habe auch anthropologisch gedacht, und berufen sich dabei, zunächst mit scheinbarem Recht, auf seine Ausdrucksweise, die ja in der Tat allenthalben von der »menschlichen« Erkenntnis spricht. Weil nämlich der Mensch nun einmal das einzige Lebewesen

ist, an dem die Gesetze der Anschauung und des Denkens studiert werden können, so schließt man daraus, daß es eben menschliche Angelegenheiten seien, um die es hier geht; NIETZSCHE würde sagen »allzumenschliche«.

KANT hat gegen diese Auffassung seiner Philosophie ausdrücklich Stellung genommen. »Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders, als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist« (K.R.V., 2. Auflage, 1787, § 27: »Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe«. Sperrung von mir.) Ferner: »Es sind Sophysticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen ..... kann« (K.R.V., »Von den dialectischen Schlüssen der reinen Vernunft«. Sperrung von mir.) – Kant hat also, auch wenn er von menschlicher Vernunft, menschlicher Erfahrung, menschlicher Erkenntnis spricht in Wirklichkeit nie vom Menschen geredet, sondern vom Begriff der Erfahrung, und es ist eine ganz besonders schwierige Denklage, die hier dadurch entstanden ist, daß jemand, der Mensch ist und von etwas redet, das nur beim Menschen vorkommt, dennoch eben dies gänzlich beiseite gelassen hat. Er ist, im Bilde gesprochen, aus der eignen Haut gefahren, wozu eine besondere Veranlagung gehört.

Wenn es also bei KANT heißt: »transzendentales Subjekt«, »Kategorien«, »reine Anschauung« usw., so sind das nicht Wesensmerkmale des menschlichen Erkenntnisapparates, der nun einmal so gebaut ist, sondern es sind Polgebiete der Achse der Natur, und zwar an deren subjektiver Seite. Kant hat das nicht gewußt, daher seine ständige Flucht in Richtung auf den subjektiven Pol. Aber an der Freilegung des Gebietes hat er mit einer Denkenergie gearbeitet, die den Leser oft zur Verzweiflung bringt und deren Opfer er selber wurde. Wir lesen nicht ohne Ergriffenheit in den nachgelassenen Papieren die deutlichen Spuren der geistigen Umnachtung. Der Mensch gerät bei solchen Unternehmungen immer in Gefahr, eben, weil es nichts »bloß Menschliches« ist. Wer den Ossa besteigen will, der wird hinauf- und wieder herunterkommen; wer den Pelion besteigen will, dem wird das auch gelingen; wer aber beide übereinander türmen will, um den Sitz der Götter zu erobern, der soll sich vorsehen. Kant hat sich allerdings vorgesehen, was bald ersichtlich werden wird. Darum trägt seine späte Geisteskrankheit auch die Anzeichen der Überarbeitung des Gehirnes, nicht die des Wahnsinns.

Es ist bei Kant immer schwer, aus der Atmosphäre der Gelehrsamkeit in die der Genialität und des dämonischen Denkens vorzudringen, welches beides aber ganz offensichtlich in höchstem Maße vorliegt. Und es ist leicht und billig, die Sache mit der kantischen Philosophie so anzusehen, daß ihr Urheber eine Art Analyse der menschlichen Gehirntätigkeit vorgenommen habe, so als ob die Philosophie sich jemals mit dergleichen Dingen getragen hätte. Dieses »ich bin nun einmal so eingerichtet«, daß ich die Welt so ansehen muß, genau dieses ist es gerade, dem Kant mit der ganzen immensen Anstrengung seiner Philosophie entgegengetreten ist, und zwar trotz allem mit Erfolg. Er ist der entschiedene Gegner einer anthropologischen Weltdeutung, und was er »subjektiv« nennt, heißt niemals menschlich-willkürlich, sondern immer »auf die Seite des Subjekts gehörig« oder »im transzendentalen Subjekt verankert«. Das aber ist ein Pol der Naturachse und keine Brille.

Hier stoßen wir auf die große Mißdeutung der kantischen Philosophie durch Arthur Schopenhauer, die einiges Aufsehen in den Seminarien der Universitäten erregt hat; der Streit darum trat aber auch in die Öffentlichkeit, und man konnte finden, daß das Laienpublikum für Schopenhauer Partei nahm, die gelehrten Kreise aber für Kant. Das geht so weit, daß die Gelehrsamkeit kein gutes Haar an Schopenhauer ließ, während der Laienstand – wozu auch die gelehrten Naturforscher gehören –, bewegt durch die wahrhaft große Sprache Schopenhauers, glaubt, sich der Lektüre der kantischen Werke entschlagen zu dürfen.

Es ist schon ein landläufiges und dabei richtiges Urteil geworden, daß erst Schopenhauers Pessimismus da war und dann seine Philosophie, die er eben deshalb schrieb, um jenen zu beweisen. In der Schulsprache würde das lauten: es ist der empirische Charakter Schopenhauers, der seine Philosophie bestimmt. Das ist freilich irgendwie und in irgend einem Grade bei jedem Denker unvermeidlich, aber es ist doch eben das, was man abziehen muß. Es tritt allemal der Wahrheit in den Weg, auch wenn es wie bei Schopenhauer über Ausdrucksmittel verfügt, die bisher in der Philosophie noch nicht gehört worden sind.

Man kann den empirischen Charakter SCHOPENHAUERS und seine Einwirkung auf die Philosophie nicht besser erkennen, als aus einer sehr intimen Stelle, die sich nicht in seinen Werken, sondern in der sogenannten »Brieftasche« aus den Jahren 1822 – 1823, die mir in Faksimile vorliegt, findet. Dort heißt es auf Seite 19: »So gewiß zwischen dem Leben und dem Traum kein spezifischer und absoluter, sondern nur ein formeller und relativer Unterschied ist, so gewiß ist eigentlich im Ernst kein wesentliche Unterschied zwischen einer Pollution und einem Koitus. Beide geben ein verfließendes Traumbild und eine Ergießung des Samens, d. h. bei beiden hat der Wille die Befriedigung, deren er fähig ist, und die Vorstellung hat alles, dessen sie empfänglich ist, nämlich ein Bild, eine Erscheinung.– Nach beidem fühlen wir, daß wir nach einem wesenlosen Schatten gehascht haben.« – Diese Stelle können natürlich – wie so vieles – nur Männer verstehen. Aber in ihr ist der ganze Schopenhauer enthalten. Man komme hier nicht mit dem Einwand, das sei Psychologie, also Schnüffelei. Das ist es nur mit dem ersten Schritt; denn was hier konfessionsmäßig beschrieben wird, das sind ja Randbegebenheiten des Eros. Der aber gehört, wie wir bald erfahren werden ins Polgebiet der Naturachse, und wenn hier jemand nicht in Ordnung ist, so hat das transzendentale Folgen, und er soll sich in acht nehmen, daß er die Welt nicht falsch begreife. Auch bei Kant liegt übrigens etwas ähnliches vor. Astrologen haben herausgefunden, daß in seinem Wurzelhoroskop das sogenannte fünfte Haus, das Liebesabenteuer anzeigt, eine eigentümlich starke planetarische Besetzung hat; man könnte darauf auf das Leben eines Don Juan schließen. Nun liegt aber bei Kant so etwa das Gegenteil davon im wirklich abgelaufenen Leben vor. Es muß also aus einer tieferen Schicht

des Charakters, die vom Horoskop nicht erreicht wird, eine Hemmung eingesetzt haben, die ihn hinderte, die Gegenstände der Begierde zu ergreifen. Just das aber gerade ist es, was zum ersten Mal GOETHE an der Philosophie »unseres herrlichen Kant« auszusetzen hatte: »er kommt nicht zum Objekt«. Das aber ist ein ganz entscheidender Punkt in der Philosophie. Schopenhauer, der zwar mit sicherem Wortgefüge zum Objekt zu sprechen versteht, hat doch, wenn man es von Nahem betrachtet, eine ganz unsichere Hand, und man weiß nie, was es bei ihm eigentlich mit der Realität auf sich hat und ob nicht das Objekt projiziert ist wie das Lichtbild auf der Leinwand; denn er wird geradezu unhöflich gegen Kant, wenn er auf dessen – einzig richtige – Formulierung stößt, daß die Objekte uns »gegeben« werden, daß sie also Stromrichtung vom Gegenpol her haben und dadurch das unvertilgbare Mal der Realität. Kant hat die richtige Vorstellung vom Objekt, das sich bei ihm wirklich den Sinnesorganen und dem Verstande »entgegenwirft«, aber – er »kommt nicht zu ihm«. Wieso und warum, das wird eine spätere Darstellung zeigen, und der Leser kann sich auch nur allmählich an die hier vorliegende transzendentale Problemstellung gewöhnen.

Jene Tagebuchnotiz Schopenhauers, die, um uns seiner eignen Ausdrucksweise zu bedienen, ein »naives Bekenntnis seines Geschlechtstriebes« enthält, besagt also, daß sich in seinem eignen Leben zwei so grundverschiedene Erlebnisse, wie der Koitus und die Pollution, von denen doch das eine an das gegebene Objekt gebunden ist, das andere aber vom bloßen Subjekte herkommt, und deren Lebhaftigkeit von jedermann ohne weiteres unterschieden wird, daß diese beiden Erlebnisse bei ihm eben keine sichere Grenze hatten. Er war hier leidend, und dieses Leiden übertrug sich auf sein ganzes Leben. Kein Wunder daher, daß er ein tiefes Interesse daran haben mußte, die Welt und das Leben als bloßen Schein und mit dem Träume verwandt darzustellen. Kein Wunder auch, daß er den Eros, den Träger dieser Erlebnisse, mißdeuten mußte und keinen Blick freibekam für dessen wahre Stellung im Polgebiete der Natur.

In Kants »Transcendentaler Ästhetik« nun glaubte Schopenhauer das Mittel gefunden zu haben, um seine Lehre von der »Welt als Vorstellung« – die eben im Vorgestelltsein ihre ganze Realität erschöpft – zu begründen. In diesem Mittel aber vergriff er sich. Denn wenn auch Kant, besonders in der ersten Auflage der Vernunftkritik, durch seine Ausdrucksweise von der »bloßen« Erscheinung Anlaß zu jener Mißdeutung gegeben hat, so hat er es doch nicht so gemeint. Ändert man diese, so wird sofort alles klar. Man braucht nur zu sagen: »Die Dinge an sich erscheinen in Raum und Zeit und werden hier erfahrbar«, so verschwindet jeder Gedanke an »bloßen Schein«. Das Wort »Erscheinung« in dem so ausgesprochnen Satze hat den Charakter einer Unternehmung der Dinge selber, und die Welt der Erfahrung ist von einer vollen und durch nichts aufzuhebenden Sicherheit. Es gibt nichts Festeres auf der Welt.

Unter dem Drucke seines empirischen Charakters – das ist also das, wodurch wir alle bedrückt werden – griff Schopenhauer mitten in das Gefüge der kantischen Philosophie hinein und – vergriff sich. Er stellte zunächst mit seinem scharfen Blick den Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Auflage der Vernunftkritik fest und behauptete, Kant habe in der zweiten seine eigentliche Grundabsicht verfälscht, »verstümmelt, verunstaltet, verdorben«; denn in der ersten komme Kants »idealistische Auffassung« klar zum Ausdruck, während die zweite eben dies vermissen lasse. Unter »idealistisch« ist hier wiederum nichts anders zu verstehen, als die Lehre von der Unbeweisbarkeit und Scheinhaftigkeit der Außenwelt, also das, was der Bischof Berkeley und vor allem die Inder meinten. Er schrieb, bewegt durch diese Entdeckung, an Professor Rosenkranz und bestimmte diesen in der Tat, seiner Kantausgabe die erste »unverfälschte« Auflage von 1781 zugrunde zu legen.

Und in der Tat will es zunächst, wenn man die beiden Auflagen vergleicht, so scheinen, daß Kant der Verführung, den objektiven Hintergrund in Frage zu stellen, in der ersten Auflage nicht ganz entkommen ist. Schopenhauer zitiert daher mit einem gewissen Behagen einige Stellen aus dem Kapitel »Von den Paralogismen der reinen Vernunft«, das in der zweiten Auflage stark gekürzt ist, und diese klingen denn auch erheblich »idealistisch«; »daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben« (K.R.V. Ausgabe Kehrbach, S. 323). So könnte ein Hindu oder ein Buddhist sprechen, und so meint es Schopenhauer. Aber trotz diesem und manchem anderen Satze von idealistischer Färbung hat es Kant doch nicht so gemeint, vielmehr ist ihm nur die Feder ausgeglitten. Er hat in der zweiten Auflage der Vernunftkritik, noch besser aber in den schön geschriebenen »Prolegomena« klar und eindeutig gesagt, was seine wahre Meinung ist, und da kann keine Rede sein von Hindutum. Ja, es ist vielmehr gerade so, daß erst durch die Kantische Philosophie der volle Unterschied von Erscheinung (= Erfahrung) und Schein als einem *allo genos* erwiesen ist; es sind kontradiktorische Gegensätze, keine bloß konträren, und damit ist die gesamte indische Philosophie samt Schopenhauer aus den Angeln gehoben. Für diese beiden aber sind Schein und Erscheinung, Leben und Traum Geschwister, die von dem gleichen Elternpaare stammen: so wie man auch etwa den Schlaf und den Tod als Brüder bezeichnet. Aber gerade so ist es eben nicht, sondern quer durch sie verläuft die Achse der Natur. Jedem Gedanken an eine falsch verstandene »Erlösung« (die nichts als Ablösung wäre), eine Aufhebbarkeit des Lebens der objektiven Welt durch den Verneinungsakt des Heiligen, sei es im Willen, wie bei Schopenhauer, oder in der Erkenntnis, wie beim letzten Buddha – jedem solchen Gedanken ist durch die Kantische Philosophie der Boden entzogen. Die Welt kann nicht zurückgenommen werden.

Wenn Schopenhauer in seinem Briefe an Rosenkranz vom 24. August 1837 in bezug auf die Textänderung der zweiten Auflage von einer »Unredlichkeit« Kants spricht, so ist dem freilich auf das entschiedenste entgegenzutreten. Kant hatte vielmehr gemerkt, daß ihm die Feder entglitten war, und da war es sein gutes Recht, ja die Pflicht der Wahrheit, nun die Sache so darzustellen, wie er sie meinte. Daß aber in seinem Hauptwerk der Ton des Hinduismus überhaupt anklingen konnte, damit hat es offenbar folgende Bewandtnis: Kant war, obwohl tief in die Schulphilosophie verstrickt und von deren Denkgewohnheiten durchtränkt, doch nicht eben ein Fortsetzer von Gedanken anderer, sondern er war Entdecker. Die es sich mit ihm leicht machen, erheben immer gar zu gerne den Einwand, daß er sein ganzes Leben lang – und er ist über Achtzig geworden – nie aus Königsberg herausgekommen sei. Es gibt aber gar viele Leute, die sehr wohl aus Königsberg herausgekommen sind, die aber deshalb nicht einen einzigen Gedanken gedacht haben.

Entdeckersein heiß aber nicht, etwas finden, was schließlich auch ein anderer hätte finden können (jeder beliebige andere Physiker hätte die »Röntgenstrahlen« finden können, und der sogenannte »Erreger« der Tuberkulose lag geradezu auf dem Präsentierteller, genau wie das Radium) – Entdeckersein in diesem ganz spezifischen Sinne ist allemal ein singulärer Fall und trifft eine unersetzbare Person, ohne die es nicht geht. Es ist ein echtes Schicksal. Kant hatte den ersten, den sinnlichen Teil seiner Lehre nicht aus fremden Büchern herausgeklügelt, trotz Königsberg und trotz Professorentum, sondern diese ist überfallartig auf ihn hereingebrochen – *ex objecto*: Seine nüchterne Natur verbot es ihm, davon viel herzumachen; aber das, was er in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik von Thales, Galilei und Torricelli sagt, nämlich das mit dem »Einfall eines genialen Mannes«, das trifft auch auf ihn selber zu. Wir wissen sogar, daß er es so gesehen hatte, und er kannte auch das Jahr, in dem es geschah: »Das Jahr 69 gab mir großes Licht«, heißt es in einer seither von B. Erdmann veröffentlichten Aufzeichnung Kants. (Zitiert nach Alois Riehl »Krititizismus«, S. 256). Das ist, gemessen an seiner sonst so pedantischen Ausdrucksweise, ein geradezu pathetisches Bekenntnis, um so mehr, als es sein persönliches Leben betrifft. Aber es ist vollkommen wahr; denn solch eine Lehre wir nicht vom Intellekt ersonnen, sondern vom Geiste durch Licht empfangen. Es schien sich dabei im Jahre 1769 bei Kant zunächst nur um die Apriorität von Zeit und Raum zu handeln – so sagen die nachspürenden Gelehrten –, aber der Augenblick enthielt in der Tat schon das Ganze: nicht nur die transzendentale Logik, sondern auch die Lehre von der Freiheit; dies alles *in statu nascendi*.

Man vergißt leicht, daß darüber schon hundertvierundsiebzig Jahre vergangen sind und daß ganze Gelehrtengenerationen Bibliotheken mit dem Kantischen Thema füllten. Man hat sich an die Problemstellung gewöhnt und tut so, als ob das gar nichts wäre. Man nimmt freilich aus zweiter Hand, und das ist auch »gar nichts«. Erlitten aber hat das große Licht um 1769 nur Einer. – Immerhin aber wirkt auf jeden, der es zum ersten Male begreift, die Aufhebung des naiven Realismus einigermaßen erregend. Denn dieser war bisher ein Seelenzustand, den die Natur als Anpassung einhielt. Ein Rütteln daran aber bedeutet das philosophische Erwachen und eine Erhöhung des menschlichen Daseins über die Anpassung hinaus. Es wirkt schon leicht prickelnd, wenn man in Platons »Theätet« liest, daß das Süße nicht im Weine sei und auch nicht in der Zunge, sondern »dazwischen« (μεταξυ); hier wird also Welt schon als ein Zwischenreich gesehen. Und wer aus John Lockes »Essay on the human understanding« in der Lehre von den primären und sekundären Qualitäten erfährt, daß die Farbe, der Geruch, das Warm und Kalt, das Rauh und Weich nicht den Dingen selber zugehören, vielmehr von unseren Sinnesorganen mitverschuldet sind, der fängt auch an, sich zu wundern: er bemerkt, daß die eigentlichen Wunder der Natur nicht in deren sichtbaren Großartigkeiten liegen, sondern da, wo das Erkennende und das Seiende zusammenstoßen. Dabei kann ein Mensch wohl einen fragenden Blick für das Ganze des Lebens erwerben. Es ist das Abwerfen des naiven Realismus, das sich hier vollzieht. – Viel heißer aber geht es noch zu, wenn nicht nur die Sinnesqualitäten, die ja den Dingen nicht notwendig angehören, sich als von uns verschuldet erweisen, sondern gar Zeit und Raum, ohne die gar keine Dinge gedacht werden können. Und nun gar bei dem, der es nicht von anderen hörte und in Büchern auflas, sondern dem es sich zum ersten Male von selber zeigte! Solche Entdeckungen greifen tief in das Gemüt dessen ein, der von ihnen befallen wird, und wir wundern uns nicht, wenn wir hören, daß so viele unter dem Druck dieses göttlichen Eingriffes in die Lebensordnung ihren Verstand verlieren. Da ist es denn ein Zeichen von hoher Disziplin, wenn ein Geist wie Kant hier standgehalten hat und nur die Feder ihm ausglitt.

Die Überwindung des naiven Realismus, eben jenes Anpassungszustandes der Natur, ist ja nicht zum ersten Male hier angesponnen worden, sondern das kommt im Laufe der Jahrtausende immer wieder vor und wird immer wieder verschüttet. So standen die Inder an demselben Ort. Allein sie glitten aus, und dann kam das mit dem »Schleier der Maja« und der »Aufhörbarkeit des Lebens, der Anatta-Lehre des letzten Buddha »vom Nicht-Sein der Seele«. Kant aber glitt nicht aus. Nur eben die Spuren einer noch unsicheren Sprache finden wir in dem Unterschied zwischen beiden Auflagen der Vernunftkritik. Die Feder entglitt ihm, nicht er selbst.

Es bleibt hier noch einzufügen, daß echte Entdecker in dem präzisen Sinne, wie es hier gemeint ist, das heißt solche, die sich im Bereiche der Naturachse befinden (also nicht etwa die »großen Entdecker« auf dem Gebiete der Technik, bloße »Wohltäter der Menschheit«, die keinen Deut zur Gründung eines höheren Menschtums beigetragen haben) – ich sage, daß solche Entdecker eigentlich kaum in der Lage sind, das, was ihnen durch das »große Licht« in *statu nascendi* zuteil geworden ist, auch in *actu demonstrandi* angemessen auszudrücken; es scheitert immer an den zu schwachen Mitteln der Sprache. Und so muß man Kants Hauptwerk als ein durchaus mißlungenes ansehen, gemessen an dem, was dahintersteht. Das befugt niemand, ihn zu schulmeistern, denn niemand hat dort gestanden. – Von diesem Ansichtspunkte aus betrachtet, ist Schopenhauers erstaunliche Sprachschönheit fast ein Einwand.

Das Wesen der anthropologischen Mißdeutung der Erkenntnis, deren Hauptträger Schopenhauer auf der einen Seite, auf der anderen aber die naturwissenschaftliche Aufklärung ist, dieses Wesen liegt darin, daß das transzendentale Subjekt in den empirischen Menschen, wie er nun einmal ist oder wie er sich womöglich gar aus »tierischen Ahnen« entwickelt hat, verlegt wird. Dadurch wird die Erkenntnisart zur bloßen Brille, bleibt also subjektiv, besser subjektivisch. Schopenhauer hat sogar den Ausdruck »Brille« vergleichsweise für seine Auffassung von der Erkenntnis gebraucht, mit welchem einen Wort er seine Grundansicht entblößt hat. Kant hätte solch einen Vergleich niemals finden können.

Aber wie in den halbfertigen und mißlungenen Aussprüchen nicht selten mehr Wahrheit enthalten ist, als in den *expressis verbis* geratenen, so steht es auch mit jenen Worten KANTS, die Schopenhauer aus der ersten Auflage jubelnd als Beleg für die ursprünglich »idealistische« Auffassung Kants zitiert. Ich wiederhole: » ... daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjektes und eine Art Vorstellung desselben.« Der Satz wird mit einem Schlag richtig, wenn man unter dem Subjekte, und zwar dem transzendentalen, einen echten Pol versteht, dem mit Notwendigkeit ein anderer im Objekte, obgleich unerkennbar, entspricht. Wendet man auf diese Auffassung ein Gleichnis an, so ist das mit der »Brille« ganz unmöglich; es drängt sich aber das von den zwei Polen der Elektrizität und des Magnetismus auf, die natürlich, da rein empirisch, beide in gleicher Weise der Erkenntnis offenstehen. Nimmt man hiervon einen Pol fort, so fällt freilich

die ganze Welt des Magnetismus und der Elektrizität; es gibt dann keine. Dieses Gleichnis könnte, ohne daß er es hier ausgesprochen hat, Kant vorgeschwebt haben, als er jenen Satz schrieb, oder er könnte immanent und unbewußt in ihm enthalten gewesen sein; jedenfalls bekommt er dadurch seine Richtigkeit. Aber wir gehen eine Schritt weiter und nehmen die Auffassung vom Pole nicht mehr bloß als Gleichnis, sondern als real und den wahren Verhältnissen entsprechend; dann finden wir, daß das Bild der Natur, so wie es Kant im stillen gemeint haben mag, klar hervortritt. Nur muß man freilich im Auge behalten, daß die empirischen Beispiele echter Polarität, wie die von Magnetismus und Elektrizität, als auch die zweifelhaften, wie die von Licht und Finsternis, Wärme und Kälte, eben weil empirisch, der transzendentalen Polarität nicht voll entsprechen. Denn bei ihr ist wohl der subjektive Pol zu erfassen und liegt im Gemüte des Menschen aufspürbar bereit, während der objektive in unaussprechbares Dunkel gehüllt ist. Der subjektive kann am Menschen studiert werden, obwohl er nicht etwa Eigentum des Menschen ist, wie die durch Anpassung erklärbaren Besitztümer. Aber wenn die Natur eine Achse hat, so muß sie auch Pole haben.

Dasjenige nun, was sich zwischen Subjekt und Objekt abspielt, nennt Kant die Erfahrung, und da, als Ganzes gesehen, sich zwischen zwei Polen nur eines abspielen kann, so gibt es nur eine Erfahrung. Für dieses *singulare tantum* nun hat Kant die Theorie geschrieben. Er hat dadurch die Erfahrung entdeckt, genau so wie Thales von Milet die Geometrie. Dabei hat er den objektiven Pol vernachlässigt, und er mußte das, weil er den Polcharakter überhaupt nicht sah, ebenso, wie sein Interesse überwiegend der Naturwissenschaft aus Bewegung und Materie galt; aber das sind Grenzen, die ihm der empirische Charakter setzte. Es ginge also, »wenn ich das Subjekt wegnehme«, wahrlich mehr verloren, als bloß die Körperwelt; nämlich alles.

Kant hat demnach ausdrücklich erklärt, es handle sich bei seinen Untersuchungen nicht etwa um die Frage, wie Erfahrung entstände oder wie man sie sich erwürbe, sondern darum, was sie enthält. Das aber bedeutet soviel wie den Begriff der Erfahrung, und so hat er es gemeint. Es wird erst durch die späteren Untersuchungen über das Wesen des Begriffes klar werden, wie das zu verstehen ist; vorläufig sei hier nur bemerkt: es gibt – denkwürdigerweise – Individualbegriffe empirischer Art, die, da ihr Gegenstand nur einmal vorkommt, notwendigerweise nicht »allgemein« im Sinne einer beliebigen Vervielfältigung er Gegenstände sein können, die unter sie fallen. Mit dem Begriff »Hund« meine ich stets alle Hunde; sage ich aber »Sokrates« und meine damit jenen großen Athener, so habe ich auch seinen Begriff gebildet, aber dessen Allgemeinheit ist völlig anderer, nämlich rein begrifflicher Art. SCHOPENHAUER hat hier einmal tiefsinnig bemerkt: »Sokrates heißt ‚alle Sokrates'«. Das wäre außen gesehen ein logisches *absurdum*, und doch trifft es genau das in sich kreislaufende Wesen des Individualbegriffes. Es lohnt sich, an diesem Tatbestande nicht ohne Nachdenken vorüberzugehen; denn wir werden an späterer Stelle darauf kommen, daß es noch eine andere Kraft im Bezirk des subjektiven Naturpoles gibt, die den gleichen Anspruch auf unbedingte Einmaligkeit und zugleich »Allgemeinheit« erhebt; diese Kraft ist der Eros, zu dessen Wesen es gehört, dasselbe zu tun wie der Individualbegriff, nur mit durchdringender Leidenschaft. Dies alles muß vorläufig freilich noch dunkel bleiben. – Und ein solcher Individualbegriff ist auch bei Kant der Begriff der »Erfahrung«, von dem wir also auch sagen können: »Erfahrung« heißt »alle Erfahrung«. KANT nennt das alles »für jedes Vernunftwesen giltig«, wobei der Mensch ein Fall davon ist, wenn auch der einzige. Das aber ist das Gegenteil von anthropologisch.

KANT hat für die Art seines Denkens und den eigentümlichen Griff, den er vollzog, die Bezeichnung »kopernikanische Veränderung des Standpunktes« geprägt, und dieser Vergleich, der in der Tat den Kern der Sache trifft, ist tausend und abertausendmal nachgesprochen worden. Allein, wenn man es bei Lichte besieht, so ist die kopernikanische Weltanschauung, obwohl sie keineswegs durch Experimente gesichert ist, volkstümlich geworden und alle Welt ist von ihrer Richtigkeit überzeugt. Dagegen hat derselbe Griff bei Kant, obwohl hier echte Beweise vorliegen, noch nicht vermocht, selbst in der gebildeten Oberschicht nicht, den Blick für die Natur sicher zu machen. Das liegt daran, daß es sich bei Kopernikus um einen Fall von Erfahrung handelt und um ein Stück Natur sinnfälliger Art, bei Kant aber um die Erfahrung selbst und um die Natur überhaupt. Um das aber erlebnishaft zu erfassen, bedarf es eines Aktes höchster Besinnung und schärfster Prüfung seiner selbst. Denn die Sache ist paradox, wie alle großen Entdeckungen. Dies hat auch KANT sehr deutlich empfunden, als er den Satz niederschrieb: »So klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts destoweniger gewiß, wenn ich....sage: Der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor« (Prol., § 36, Schluß). Das klingt genau so ungeheuerlich, wie es jedem Menschen klingt, wenn er zum ersten Male hört, die Erde sei eine Kugel; denn unwillkürlich stellt sich der Gedanke ein: Wie kommt es, daß ich da nicht herunterfalle? So stellt sich bei dem transzendentalen Satz Kants der Gedanke ein: Wie soll der Verstand (»mein« Verstand!) der Natur Gesetze vorschreiben? – indem man nämlich unwillkürlich doch an die empirischen Gesetze denkt und etwa meint, der Verstand »schaffe« das Gravitationsgesetz oder die Gesetze der Elektrizität, nach denen sich die Natur richtet. So aber ist es nicht gemeint. Wenn ein Meteor auf die Erde fällt, so ist an dieser sinnfälligen Erfahrung folgendes *a priori* gewiß; daß der Meteor im Raume erscheint und für seinen Weg eine Zeit braucht, daß er eine Größe hat und das sein Fallen nur geschehen kann, wenn eine zureichende Ursache es veranlaßt. Das sind die allgemeinen und reinen Gesetze der Natur, und diese wurzeln im Subjekt. Ohne sie wäre »Natur überall nicht möglich«, wie KANT sich ausdrückt. Welches aber der Grund für seinen Fall ist (wobei noch Grund und Ursache zu unterscheiden sind), nämlich die Anziehungskraft der Erde, welche Größe und welches Gewicht er haben muß, um diese und keine andere Geschwindigkeit zu erlangen, das alles gehört dem Objekte an, ebenso wie seine Temperatur, sein elektrisches Potential und seine Helligkeit. Die Gesetze der Beschleunigung aber zu kennen, setzt den Akt der Entdeckung voraus, in diesem Fall Galilei. Unter dem Druck des Objektes, so kann man sagen, kommt das Subjekt zur Entfaltung und schreibt der Natur nunmehr seine und keine anderen allgemeinen und reinen Gesetze vor. Denn das Subjekt ist Bestandteil der Natur und kein Punkt in ihr.

Durch all das wird die Natur allerdings zur »bloßen« Erscheinung, was unwillkürlich wie eine Herabsetzung wirkt. Indessen auch Licht und Schall, sowie alle andern Sinneseindrücke haben sich als Erscheinungen herausgestellt, ohne

deshalb an ihrer verbürgten Realität einzubüßen; und nach dem Bilde dieser empirischen Vorstellung von Erscheinung ist Kants transzendentale Trennung von »Erscheinungen« und »Ding an sich« vollzogen worden. Wir können beim Schall durch Experiment feststellen, daß es die mathematisch abgestimmten Schwingungen der Luft sind, welche, auf das Ohr treffend, den Schall erzeugen. Ohne Ohr kein Schall; aber auch kein Schall ohne Schwingung der Luft; diese also ist das »Ding an sich« des Schalles, das mit ihm selbst als Empfindung keinerlei Ähnlichkeit hat. Beim Lichte wissen wir heute gleichfalls durch die freilich schwierigeren Experimente von Maxwell und Heinrich Hertz, daß es elektromagnetische Wellen sind, welche, wiederum mathematisch geordnet, je nach ihrer Länge und Schwingungszahl im Auge die farbigen Lichtempfindungen hervorrufen. Wenn es kein Auge gäbe, so schiene die Sonne nicht. Und wiederum ist das »Ding an sich« des Lichtes, also die elektromagnetische Welle, ohne jede Ähnlichkeit mit dem Licht, das erst im Auge entsteht; sie sind »an sich« dunkel. Aber sowohl die Schwingungen der Luft wie die des Lichtäthers sind jedes für sich Gegenstände der Erfahrung im vollen Sinne des Wortes. Daher hat man auch die physikalische Optik eine Wissenschaft vom Lichte ohne das Auge genannt, was soviel besagen will, als daß sie sich nur mit dem Dinge an sich des Lichtes beschäftigt; und die Physiker gehen denn auch gelegentlich so weit, zu sagen: Licht ist elektromagnetische Schwingung; oder Rot ist die Wellenlänge 800. Das könnte man denn die Definition des Lichtes und der Farbe nennen im Rahmen des physikalischen Weltbildes. Allein dieses Weltbild ist ein Eliminat. Und auch der Physiker muß ja, um die Richtigkeit seiner Formeln zu prüfen, jedesmal hinsehen, also das Auge mindestens als Kontrollorgan benutzen. Denn woher sollte er es sonst wissen, ob diese oder jene Wellenlänge wirklich eine bestimmte Farbe erzeugt, als dadurch, daß er sie auf ein Auge wirken läßt? Die Wirklichkeit des Lichtes liegt also nicht in den Wellen, sondern in deren adäquater Einwirkung auf die Retina; das heißt aber : in ihrer Erscheinung.

Dasselbe auf Goethes Weise: Blau wird dadurch erzeugt, daß ein dunkler Hintergrund durch ein trübes Mittel gesehen wird und zwar in bestimmten Abständen voneinander. Das sind nun ganz reale und handfeste Dinge »an sich«, die das Blau erzeugen und die selber nicht die mindeste Ähnlichkeit mit ihm haben, so etwa eine dunkle Bergwand, davor in gewissen Abstand aufsteigender Rauch, also feinverteilte pechschwarze Kohlenstoffpartikel. Aber erst das Auge macht aus diesen Dingen an sich das Blau: wiederum »nur« in der Erscheinung wird es wirklich. Daß das Blau des Himmels auf diesem selben Gesetze des trüben Mittels beruht, ist bekanntlich Goethes Entdeckung.

Ob also auf Newtonischer oder auf Goethescher Basis gedeutet: immer hat das echte und wirkliche Phänomen der Farbe seinen objektiven Hintergrund und seine subjektive Bedingung im Auge. Die Farben werden nicht wie ein willkürlicher Schleier über die Gegenstände der Erfahrung gelegt, sondern sie sind allemal durch objektive, mathematisch geordnete Verhältnisse in ihren Dingen an sich gesetzmäßig begründet. Dies gilt auch dann, wenn durch Störungen im Auge, »Farbblindheit«, verschiedene Meinungen über ein Farbphänomen entstehen; gilt aber ganz besonders dann, wenn durch das tiefer angelegte Auge des Malers Farbenschicksale gesehen werden, die dem gewöhnlichen Menschen verschlossen sind.

Der transzendentale Begriff der Erscheinung, wie er die Kantische Philosophie beherrscht, ist also nach dem Modell der empirischen gebaut. Kant würde diese Analogie nur ungern zugeben, allein es ist doch so, und man kann ihn nur so richtig verstehen. Das physikalische Experiment beweist für die einzelnen Sinnesorgane den Erscheinungscharakter ihres Bereiches, und bei einem jeden bleibt ein zugeordnetes Ding an sich übrig, das es affiziert; beim Auge der Lichtäther (um das besser klingende Wort zu wählen), beim Ohr die schwingende Luft, bei der Nase und dem Gaumen, die Duftstoffe und beim Tastsinn jeder beliebige Gegenstand. Alle diese Dinge an sich sind aber selber Gegenstände der Erfahrung; denn sie erscheinen in Raum und Zeit. Das transzendentale Experiment dagegen löst Raum und Zeit von den Gegenständen der Erfahrung ab; das hier übrigbleibende Ding an sich ist demnach nicht erfahrbar, sondern nur denkbar. KANT nennt es »Nooumenon in negativer Bedeutung«. Es ist aber als das der Erscheinung zugrundeliegende auch denknotwendig, wodurch die Existenz der Dinge an sich verbürgt wird. Nennt man die Welt Erscheinung – und man muß es –, so muß es auch etwas geben, was ihr zum Grunde liegt.

Nur so aber kann in Wirklichkeit mit letzer Bürgschaft von einem Objekt gesprochen werden. Kant drückt das in einfacher Art aus: die Dinge (an sich) sind uns schlechterdings gegeben und werden als Erscheinung Erfahrung. Von hier aus gesehen entbehren sie jedes Ansatzes von Mystik oder auch nur Rätselhaftigkeit; sie sind eine nüchterne Sache. Hier von »wahren Wesen der Welt« zu sprechen, ist eine falsche Anrede. Wen SCHOPENHAUER in seiner »Brieftasche« S. 28 schreibt: »Das wäre mein höchster Ruhm, wenn man einst von mir sagte, daß ich das Räthsel gelöst, welches Kant aufgegeben hatte«, so kann man hierzu nur sagen: Kant hat dieses Rätsel nicht aufgegeben, und Schopenhauer hat es nicht gelöst. Denn wenn er den »Willen« – also etwas halbwegs Bekanntes – zum »Dinge an sich« und damit zum »wahren Wesen der Welt« macht, so wird am echten Objekte, wie es nur Kant richtig verstanden hat, eben das weggenommen, wodurch es ausgezeichnet ist: daß es sich aus schlechthin unbekannter Tiefe dem Subjekte entgegenwirft. Wenn Schopenhauer, ganz unkantisch, immer vom »Ding an sich« redet und das Suchen danach zu einer Rätselfrage macht, so beweist er damit, daß er die kantische Philosophie nicht verstanden hat und demnach gar keinen rechten Begriff vom Objekt haben konnte. Er denkt anthropologisch statt transzendental und damit schnurstracks am Problem vorbei.

In die Dinge an sich kommt allerdings von zwei Stellen aus Bewegung, und sie hören dann auf, bloße *entia rationis* zu sein: beim Entdeckungsakt und in der Ethik. Aber auch hier wird nichts an ihrer Unerkennbarkeit geändert; beim Akte der Entdeckung kann man nur sagen, daß sie in anderer Art affizieren als in der gewöhnlichen Erfahrung. Zu dieser Einsicht aber kann man nur gelangen, wenn die kantische Denkart in Richtung auf die platonische umgestimmt wird, ähnlich der Transposition eines Musikstückes in eine andere Tonart. In der Ethik aber tritt an Stelle der Dinge an sich der intelligible Charakter. Hier, wo der Unterschied zwischen dem, was ich bin, und dem, was ich sein soll, in verhängnisvolle Nähe gerückt wird, kommt zwar das Wissen davon, was ich selber bin, nicht um einen Deut besser fort; allein, es tritt eine Bewegung ein, die als Gewissen spürbar wird und deren Richtung vom intelligiblen Charakter her auf

den empirischen – den Ort der Tat – zugeht. Über die ethischen Vorgänge aber hat bisher das Christentum die besten Auskünfte erteilt und erst zu zweit die Philosophie.

Wenn es richtig ist, daß Kant die Erfahrung in ihrer Singularität entdeckt hat, so wie Newton das Gravitationsgesetz, dann muß es falsch sein zu sagen, er habe die angeborenen Eigenschaften des menschlichen Intellektes studiert und dessen Grenzen gesichert. Obwohl – mit Ausnahme des Wortes »angeboren« – der Satz selber nicht einmal falsch ist, denn so findet man ihn sogar wörtlich bei Kant, so ist die Meinung doch falsch, die sich aus ihm ergeben soll, nämlich, daß es sich um nichts weiter als um ein menschliches Phänomen handelt, da der Mensch ja »nun einmal« so gebaut sei. Wir nennen diese Auffassung der kantischen Philosophie die anthropologische und halten sie für ein Mißverständnis.

5. DER NAIVE NATURALISMUS

Während Schopenhauer kantisch sein will, ohne daß es ihm gelingt, will der Naturalismus des 19. Jahrhunderts dies ausgesprochen nicht, weil er glaubt, auf eignen Füßen stehen zu können; das aber gelingt auch ihm nicht. Und wenn nicht das Genie Lamarcks und etwa auch Darwins an seinen Anfängen stünden, so brauchte man, nach Kant, überhaupt nicht von ihm zu reden.

Seine These lautet: Die Natur – das ist das, was man sieht, wenn man das Fenster aufmacht –, die Natur, die etwas so Selbstverständliches ist, daß man schon ein Leben lang in Königsberg gelebt haben muß, um zu der Frage fähig zu sein, »wie ist Natur überhaupt möglich?« –, diese Natur also schafft im Laufe der ungezählten Jahrmillionen ebenso ungezählte Lebewesen von den Amöben über die ganze Skala der Tier- und Pflanzenwelt hinweg »bis hinauf zum Menschen«, der durch und durch nichts anderes ist als ein Geschöpf eben dieser Natur. Nun wird allgemein zugegeben, daß das wesentliche Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier die V e r n u n f t sei, das heißt: den menschlichen Handlungen gehen Überlegungen voraus, die aus Urteilen und Schlußketten bestehen. Um das als Entwicklungsvorgang zu begreifen, muß man nach Anknüpfungsstellen im Tierreich suchen, und da glaubt man denn unter den höheren Pithekoiden deutliche Anzeichen einer »entstehenden« Vernunft zu finden. Es kommt daher zu folgendem Entwicklungsbild: die heute lebenden höheren Affenarten und der Mensch haben eine gemeinsame Wurzel in einer ausgestorbenen Tierart. Diese muß gewisse Anpassungsschwierigkeiten gehabt haben, so daß sie in Gefahr geriet, den Kampf ums Dasein nicht durchzuhalten. Die Kieferpartie bildete sich zurück, so daß durch Schwächung des Gebisses eine wichtige Waffe verlorenzugehen drohte: a l s E r s a t z d a f ü r trat aber bei begünstigten Exemplaren eine Vergrößerung des Gehirnes auf; das aber bedeutet die Entstehung der Vernunft als einer neuen W a f f e zum Zwecke der Überlistung und zur Herstellung von Werkzeugen. Was an der besagten Tierart diesen Prozeß nicht schnell genug mitmachte, das ging unter, während die übrigen Exemplare sich durch Fortpflanzung und Vererbung erhielten; so bildeten sie den neuen Tiertypus *homo sapiens*. – Das klingt ungemein verlockend, und wir können dieser günstigen Diagnose des Menschen, in der unübersehbare Chancen nach oben liegen, sogar noch einiges hinzufügen. Es gibt nämlich Affenarten, die mit Steinen werfen können, ja mit ihnen werkzeugartig umgehen; und sie treffen immer, nämlich mit der selben Sicherheit, mit der sie ein Insekt auf ihrem Körper zu greifen vermögen. Der konsequente Naturalismus kann nun hier einsetzen und sagen: wir haben hier deutlich unverkennbare Spuren einer intelligenzartigen Tätigkeit vor uns, von der wir nur anzunehmen brauchen, daß sie sich im Laufe der Jahrmillionen durch allmähliche Anhäufung kleinster Verstärkungen schließlich zur vollen Entwicklung der nunmehr menschlichen Vernunft gesteigert haben. Von hier aber konnte der so entstandene Mensch bewußt durch Überlegung zielen, werfen und neue Werkzeuge schaffen; womit die Grundlage der menschlichen Kultur gelegt wurde, die, im ständigen weiteren Aufstiege begriffen, den Menschen zum Herrn der Erde macht. – Das ist das Lied vom Menschen, wie es der Naturalismus angestimmt hat und wie es von der Mehrzahl der heutigen Menschen geglaubt wird.

Die Suggestivkraft, die von dieser Lehre auf die großen und kompakten Massen der Halbbildung ausgeübt wird, stammt nicht von ihrem Wahrheitsgehalt – denn dieser besteht nicht –, sondern daher, daß sie bestimmten Tendenzen, die etwa seit der Französischen Revolution (aber nicht d u r c h sie) in die geschichtsempfindliche Schicht der europäischen Menschheit eingedrungen sind, entgegenkommt. Seit jener Zeit etwa hebt es an, das der Inhalt des Menschentums wesentlich in der Erfindung neuer Werkzeuge gesucht wird, wobei man annimmt, daß diese dann mit der Verbesserung der Lebenslage auch eine solche des Menschentums selber herbeiführen werden. Mit diesem Gedanken hat soeben diese selbe Menschheit ahnungslos ihren Untergang besiegelt, und man könnte sagen: ein falsches Denken über die Vernunft, vorausgesetzt, daß es Massenwahn wird, kann Völker und Erdteile ins Verderben stürzen.

Drittes Kapitel

ÜBER DAS ARCHETYPISCHE POTENTIAL DER NATUR

Lamarck und Darwin, die Begründer der Entwicklungslehre, gehören ohne Zweifel zu den bedeutendsten Köpfen der Naturwissenschaft. Ihren persönlichen Rang oder gar ihre Integrität anzugreifen, ist ganz unzulässig. So etwas stammt allemal aus schlimm erregten und rachsüchtigen Gemütern, die überragende Größe nicht zulassen können. Die überaus edlen Gesichtszüge Lamarcks – man denke an den Stich Tardieus, der den Erblindeten ergreifend darstellt – reden eindeutig vom Range seines Denkens, zudem von seiner umfassenden Menschlichkeit. Darwin sieht ja etwas merkwürdig aus; daß er bei seiner Genialität und seiner riesenhaften Fachgelehrsamkeit ein frommer Mann geblieben ist, zeugt davon, daß er sich von seinen Anhängern grundlegend unterscheidet. Beide Forscher könnte man *genii inversi* nennen. Was sie lehrten, ist im Kerne falsch; aber es gibt Irrtümer, die dadurch, daß sie vom Genius begangen werden und zwar *ex cathedra*, überhaupt erst die Wahrheit möglich machen. Auf diesen Satze beruht auch die Bedeutung der Philosophie Schopenhauers, ohne die gar nicht mehr auszukommen ist, und man könnte, auf solche Geister gemünzt, ein Wort des Horaz variieren und sagen: »*errantem dicere vera*«. Die Unbedeutenden freilich müssen immer alles richtig machen, das gehört sich auch so.

Wer daher vordarwinistisch denkt, ist reaktionär und hat ein verstocktes Gemüt; wer darwinistisch denkt, befindet sich im Irrtum. Aber erst, wer nach Lamarck und Darwin Naturforschung treibt, bekommt den freien Blick. Thomisten und andere Aristoteliker aber haben nicht das Recht zu sagen: wir haben das ja schon immer gesagt! Nein, das haben sie nicht gesagt und können es auch nicht. Der Weg, auch der des Irrtums muß vorher wirklich bestritten worden sein; man muß den Gedanken, daß der Mensch vom Tier abstamme, erst einmal zu Ende gedacht und mit all seinen Konsequenzen am eignen Gemüte erlebt haben, um zu wissen, was es heißt: *homo sum ex aeterno*.

1. LAMARCK UND DER NOMINALISMUS

LAMARCK führt seine Grund-These, an der alles hängt, in folgenden Worten aus: »Lange Zeit dachte ich, es gäbe konstante Arten in der Natur, und sie bestünden aus den Individuen, die zu einer jeden gehören. Jetzt bin ich überzeugt, daß ich mich in dieser Hinsicht irrte und daß es in der Natur tatsächlich nur Individuen gibt« (Recherches, S. 141). – Wenn dieser Satz richtig wäre, so fiele buchstäblich die Welt auseinander. Kein Hund nämlich könnte weder leben noch erkannt werden. Denn eben dieser Hund bedarf, um sein Dasein als Hund durchzuhalten, der prägenden Kraft der Art. Diese archetypische Kraft, die urbildhaft sicherstellt, hat ihren Sitz nicht etwa in den übrigen Hunden zu allen Zeiten, sondern im Welthintergrunde. Würde diese Kraft der Art auch nur eine Minute lang aussetzen, so würden sofort alle Hunde sterben; die lebendige Materie, aus der sie bestehen, würde den chemischen und physikalischen Kräften ohne Widerstand zum Opfer fallen. Sie würden Gestalt verlieren. – Ebenso aber – gäbe es nur Individuen – bestünde keine Möglichkeit, den Hund als Hund in bestimmtem Begriffe zu erkennen. Würden die Hunde als bloße Individuen zufällig und ohne Zusammenhang an uns vorüberlaufen, so könnten sie nur Sinneseindrücke auf der Netzhaut des Auges hinterlassen. Niemand aber könnte sagen: »das ist ein Hund!« Das aber sagt jedermann und zwar in dem sicheren Gefühle der Unbestreitbarkeit und tiefsten Verbürgung. Wäre es so, daß die Menschen, bloß um sich zurechtzufinden, sich untereinander verschworen hätten: wir wollen von heute an ein vierbeiniges, bellendes, schwanzwedelndes (usw. – *in infinitum*) Lebewesen »Hund« nennen, so könnte sich ein jeder eines Tages, wenn es ihm beliebte, von dieser Konvention lossagen. Das aber kann er nicht; denn sein Intellekt steht bei der Begriffsbildung der Arten unter dem Zwange der Natur. Es ist derselbe Zwang, der dem Hunde als Individuum sein Dasein als Hund für alle Zeiten sichert und der den Intellekt durch einen signierenden Akt bestimmt, den Begriff »Hund« zu bilden. Empirische Begriffe sind exakte Signaturen der Dinge selber und haben ihren objektiven Ursprung im Archetypus der Lebewesen – wie diese selbst.

Diese beiden letzten Sätze müssen unverlierbar im Gedächtnis vermerkt werden, denn ihr philosophischer Ort gehört zu den Weltknotenpunkten erster Ordnung. Um ihn kreist die ganze sokratisch-platonische Philosophie, sofern sie Lehre von Begriff und Idee ist. Außerdem aber – wenn auch hinkend – Kants »transzendentale Logik«. – Daß ohne die objektive Realität der Art (γενος, ιδεα, ἀρχετυπος) die Welt zusammenbrechen würde, ist freilich nur dann richtig, wenn die Welt der Erfahrung als Erscheinung verstanden wird. Da dies aber nach der Entdeckung Kants eine Notwendigkeit ist, so ist jener Satz auch notwendig und objektiv wahr. Es handelt sich hier um eine »tanszendentale Deduktion der empirischen Begriffe«, die in der Kantischen Philosophie fehlt, weshalb wir seine Logik, sowie auch die Schopenhauers, als hinkend bezeichneten.

Die Unvermeidlichkeit der Sinneseindrücke bei gegebener Affektion der Organe und die Unvermeidlichkeit des empirischen Begriffes als exakter Signatur der Dinge haben eine tiefgelegte Analogie, die man nur als eine transzendentale in des Wortes strengster Bedeutung ansprechen kann. Wenn meine Retina von Ätherschwingungen mit der Zahl 800 getroffen wird, so muß ich »rot« empfinden – es sei denn, ich sei farbenblind. Und wenn mir ein Hund begegnet, so muß ich sagen: das ist ein Hund; es sei denn, ich sei blöde, Dort wird meine Retina affiziert, hier affiziert der Archetypus Hund meinen Intellekt. Es handelt sich also um eine echte transzendentale Affektion des Subjektes, durch welche alle empirischen Begriffe zustande komme, sofern sie Gebilde der Natur betreffen. Würden die Arten bloß konventionell vereinbart sein und durch Gewohnheit eingebürgert, so fehlte unserem Erkennen das, was KANT in bezug auf den allgemeinen Kausalsatz die »Dignität« nennt.

»Begriff« und »Idee« dürfen demnach niemals miteinander verwechselt werden. »Idee« (ιδεα) gehört ganz und gar ins Objekt, und zwar in den Welthintergrund; »Begriff« (ειδος, ὁρισμος, λογισμος) ganz und gar ins Subjekt. Sie treffen aber in jedem von der Natur geschaffnen Gebilde zusammen. Die Idee, der Archetypus, garantiert sein Dasein, der Begriff (von ihm veranlaßt) eine Erkennbarkeit in der Erfahrung. Ohne dieses beides gibt es diese Erfahrung nicht. – Der Ausdruck »Vernunftidee«, das heißt von der Vernunft geschaffene Idee, ist daher ein schwerer Mißgriff in der Kantischen Sprachführung. Schaffen kann nur die Natur. Der Ausdruck »Art« aber wie er in der Biologie gebraucht wird, ist deshalb so folgenschwer und so tiefangelegt, weil er der einzige ist, in dem Idee und Begriff, beide vollgiltig, enthalten sind. Er ist ein Januskopf, der nach zwei Richtungen sieht. Sein archetypisches Element stützt das begriffliche, und sein begriffliches wiederum umkreist dauernd das archetypische. Aber das archetypische ist stärker.

In der scholastischen Philosophie des Mittelalters gab es den weltbekannten »Nominalismus-Streit«; seine drei Thesen lauteten:

1. *Universalia ante res*,
2. *Universalia post res*,
3. *Universalia in rebus*.

Von diesen drei Thesen sind die ersten beiden dogmatisch. Denn durch die Präpositionen »*ante*« und »*post*« wird ein zeitliches Verhältnis zwischen den Dingen und deren »Universalien« eingeschoben, die hier sowohl Begriffe – nach der Erkenntnis zu – wie auch Ideen – nach dem Dasein zu – bedeuten können, wie als ob es eine Erfahrung geben könne, in der das beides getrennt wäre. Eine solche Erfahrung gibt es aber nicht, und auf diesen Gedanken konnte man nur kommen, solange man noch in philosophischer Unerwecktheit die Welt für ein Ding an sich hielt. »*Universalia ante res*« – hier heißt *universalia* soviel wie Idee oder Archetypus, und man nannte diesen Standpunkt den realistischen; »*Universalia post res*« – hier heißt *universalia* soviel wie Begriff, und das nannte man Nominalismus. Der dritte, »*Universalia in rebus*«, faßt beide zusammen, und erst hier wird der Dogmatismus gebrochen; denn hier ist von wirklicher Erfahrung die Rede. Die geschaffenen Dinge der Natur enthalten (abgesehen von jeder Zeitfrage) die Universalien als Archetypen in bezug auf ihr Dasein in der Erscheinung und als allgemeine empirische Begriffe in bezug auf ihre Erkennbarkeit. Durch beides aber läuft die Achse der Natur mit ihren Polgebieten.

Lamarck und Darwin, mit ihnen die ganze Entwicklungslehre alter Fassung, stehen auf dem nominalistischen Standpunkt, sind also dogmatisch. Daher allein stammen die Denkfehler, deren Großartigkeit Anlaß dazu wurde, eben diese Lehre in ebenso großartiger Weise zu ihrem Abschluß zu bringen.

Lamarck hat die Frage gestellt, ob man nicht eine starke Varietät innerhalb einer Art ebensogut auch als eine neue Art betrachten könne. Jeder Nominalist muß so denken; denn für ihn sind die Arten ja bloße Ordnungsbegriffe des menschlichen Intellektes. Allein die Natur selbst erhebt Einspruch gegen diese Denkart, indem sie den Intellekt unter archetypischen Druck setzt. Hier tut wieder der Hund gute Dienste. Seine Variabilität ist kaum noch zu übertreffen. Die Bismarck-Dogge, der Barsoi, der Schäferhund, der Pudel, der Dackel und der Pekinese, das sind so große Extreme, daß man kaum weiß, warum man das alles noch »Hund« nennt. Der Wolf aber wiederum hat so große Ähnlichkeit mit dem Schäferhund, daß man leicht verführt wäre, ihn unter die Hunde zu rechnen. Und doch tut man es nicht. Dem Rechnen und überhaupt dem Einordnen geht eben ein Vorgang im Intellekt bereits voraus, der diesen zwingt, so und nicht anders zu entscheiden. Durch die Ähnlichkeit des biologischen Habitus hindurch sagt der Wolf selbst: »Ich bin ein Wolf!« Mit ihm hat die Natur etwas durchaus anderes gemeint als mit dem Hunde, und darum gehört er von Gnaden des Objektes her zu einer anderen Art. Täuschungen für den Augenblick sind immer möglich, aber sie stammen aus dem sokratischen »Seelenwachs«; transzendental sagt der Wolf selbst aus, wer er ist.

Das, was die Begriffsbestimmung des Wolfes von der des Hundes unterscheidet, nennt man in der Logik die »*differentia specifica*«. Die Kinder lernen in der Schule: »der Wolf ist ein Säugetier, das sich vom Hunde dadurch unterscheidet, daß...«, und nun kommen die Merkmale der Reihe nach aufgezählt. Aber wer ist hier nicht Kind in der Schule? Ich meine dies im Gegensatz zum »Ersten Namengeber«. Dieser nämlich hat die unterscheidenden Merkmale nicht vorher durch ein diskursives Denken gelernt und eine Belehrung *post festum*, sondern er hat die Trennung von der Art des Hundes selbst vollzogen. Das aber geschah so, daß ihm die Summe der Unterscheidungsmerkmale *in toto*, als Ganzes, zugeworfen wurde; durch das »eigentlich Wolfhafte«, würde Platon sagen. Wir stehen hier, beim Ersten Namengeber, vor einem unmittelbaren, durch Anschauung zwingenden Eindruck auf den Teil des Intellektes, den wir, seit Schopenhauer, den Verstand nennen im Gegensatz zur Vernunft. Dieser aber ist immer an die Anschauung gebunden. Das »*lupus sum*« wird ihm zugerufen, und der Intellekt antwortet erst im zweiten Akt mit einer diskursiven Vernunfthandlung, die sich dann als Definition betätigt. Erst aber muß der Wolf vom Ersten Namengeber als Naturwesen eigner Art erlebt sein, ehe er in den Katalogen registriert werden kann.

Mit dem Wolf hat es im übrigen noch seine eigne Bewandtnis. Er gehört zu den Tierarten, die, fast unvermeidlich, einen Teil ihrer archetypischen Kraft am Intellekt vorbei an den Willen abgeben. Dort aber erscheint sie als Angst. Die Art des Wolfes begnügt sich also nicht damit, im Intellekt als exakte Signatur den Begriff von sich durch Prägung zu hinterlassen, sondern sie entfaltet einen Überdruck in Richtung auf das Gemüt. Furcht vor einem tollen Hunde und Angst vor dem Wolf sind zwei durchaus verschiedene Dinge, obwohl ja auch der Wolf ein reißendes Tier ist. Es kommt hier etwas hinzu aus dem Dämonischen der Art, das Blutdürstige, das heißt das Böse um seiner selber willen. Der Wolf erscheint daher ständig in Sage und Märchen, und die Bedrohung von dieser Seite her wirft sich bis in die Sphäre des Gewissens, in der er den Biß vollzieht. Eine Gefeitheit vor der zugreifenden Wolfskraft muß schon im Altertum als Wirkung der Unschuld bekannt gewesen sein; darum singt HORAZ:

Integer vitaie scelerisque purus
Non eget mauris iaculis nec arcu...
Namque me silva lupus in Sabina
.....fugit inermem (Od. 1. 22)

Auch das alles liegt in der Art des Wolfes und gehörte eigentlich mit zu einer *differentia specifica*. Da es aber nicht im biologischen *habitus* faßbar ist, sondern im ewig ungesicherten Gemüte des Menschen, so haben die Zoologen recht, es auszulassen. Der Erste Namengeber aber hat es gespürt, als er sagte »Wolf« und nicht »Hund«.

Dieser Erste Namengeber ist keine Person, sondern ein Amt. Dessen letzter große Würdenträger war Karl v. Linné. Von ihm sagt der Platoniker ERNST JÜNGER in den »Marmorklippen«: »Wir gingen vom hohen Beispiel des Linnaeus aus, der mit dem Marschallstab des Wortes in das Chaos der Tier- und Pflanzenwelt getreten war. Und wunderbarer als alle Reiche, die das Schwert erstritt, währt seine Herrschaft über Blüten-Wiesen und die namenlosen Legionen des Gewürms.«

Man muß den geistigen Vorgang begreifen, der bei Linné stattgefunden hat, um seinem Werke die Autorität zu verleihen, die es noch heute besitzt. Für ihn galt der Satz *»universalia in rebus«*, den er aber nicht gekannt zu haben braucht, um nach ihm zu handeln. Das heißt: er ließ sich von jedem einzelnen Lebewesen dessen Art verraten, von deren Dasein und objektiver Realität er überzeugt war; diese aber hinterließ in seinem anschauenden Verstande die exakte Signatur und setzte sich sofort als Begriff in der Vernunft fest. Nun sprach er es aus und gab den Namen; dabei aber entstand sofort sein berühmt gewordenes »binomales System«, durch das jedes Tier zwei Namen erhielt. Er sagte also nicht *»lupus«*, sondern *»canis lupus«*. Das heißt : er gab die Gattung der Caniden als Oberbegriff an, trennte den Hund als *canis domesticus* ab und räumte dem Wolf die besondere Art ein, die ihm vom archetypischen Hintergrunde der Natur her zukommt. So aber gewinnt man echte Herrschaft über Blütenwiesen und namenlose Legionen des Gewürms.

LAMARCK war »Professor der Insekten und Würmer« am Jardin des plantes in Paris 1793. Dort hatte er die Aufgabe, Ordnung in das Gewirr der Arten zu bringen, denn gerade auf diesem Gebiete galt das Werk Linnés als lückenhaft. Hier aber geriet der kundige Mann in Verzweiflung ob der Überfülle der Arten, die sich schier ins Unendliche ausdehnen wollten und den Rahmen der Zoologie zu sprengen drohten. Denn das niedere Tierreich ist dem höheren an Artenreichtum um das Vielfache überlegen. Aus dieser Verzweiflung faßte er einen Gedanken: »Es gibt keine Arten, sondern nur Individuen«. Man spürt diesem Satze förmlich an, wie er in Notwehr aus seinem Subjekt entsprungen ist. Es sollte keine Arten – *in objecto* – geben, weil sonst der Rahmen der Zoologie gesprengt würde – also gibt es keine; sondern »Arten« sind nur Ordnungsbegriffe der menschlichen Vernunft. »Um Studium und Kenntnis von so vielen verschiedenen Körpern zu erleichtern, ist es von Nutzen, den Namen »Art« jeder Gruppe ähnlicher Individuen zu geben, die durch die Fortpflanzung in gleichem Zustande erhalten werden, solange die Daseinsbedingungen sich nicht stark genug verändern, um auch ihre Gewohnheiten, ihren Charakter und ihre Form umzugestalten.« (Zitiert nach Kühner, »Lamarck«, Diederichs, S. 34,. Sperrung von mir.)

Das war seine Überzeugung, die dogmatisch ist; noch heute denkt jeder Anhänger der alten Entwicklungslehre so. Aber wie hat er gehandelt, als er das Werk Linnés ergänzte? Genau so wie Linné, und um keinen Deut anders. Er mußte denselben Denkakt begehen wie jener, ohne die Freiheit zu haben, nach seinem Dogma zu handeln. Er saß jahrzehntelang vor den Mikroskopen und betrachtete die unermeßliche Welt der niederen Tiere. Hierbei tastete er sich an den Merkmalen entlang, die sie an sich trugen, verglich sie miteinander und fand Ähnlichkeiten heraus. Denn zwei Lebewesen, als Individuen, sind immer nur ähnlich, niemals gleich. Dann aber kam die Namengebung. Eines Tages sagte er: »Das sind Trilobitenkrebse!« Nun fragen wir ihn: »Professor der Insekten und Würmer! Was wollen sie damit sagen? Sind das Trilobitenkrebse, oder bedeuten sie es nur?! – Auf diese Frage, wenn sie ihm gestellt worden ist wäre, hätte der redliche Mann antworten müssen: »Nein, sie sind es!« Er wollte also mit dem Akte der Namengebung sagen, daß alle Tiere, die in diesen und jenen Merkmalen sich nur ähneln, doch in einem gleich sind: sie sind von derselben Art. Die Art aber ist kein Merkmal. Sondern das, was diese zusammenzwingt. In seiner dogmatischen Definition der »Art« kommt ja der Zeugungsakt vor, der die Gruppe ähnlicher Individuen über die Fortpflanzung in »gleichen Zustande« erhält. Damit aber hat es, wie mit dem Eros überhaupt, seine eigne Bewandtnis. Denn der »Zeugungstrieb« – um ihn halbverbotenerweise so zu nennen – unterliegt anderen Gesetzen als alle andern Triebe. Er hat, beim Tier, zum Gegenstande eben gerade die Art, die zu jedem begehrten Individuum durchschimmert; diese ist das objektive Korrelat für den subjektiven Willenszustand der Geschlechtsbegierde, der man auch den Namen »Gattungstrieb« gegeben hat. Kein Hund begehrt etwas anderes als die Hündin, die zu seiner Art gehört, und schreckt vor der Wölfin schon deutlich zurück. Der »Art-Trieb«, so müßte es besser heißen (den die Streuung ist geringer als die bei der Gattung), betont und grenzt deutlich das ab, wovon Lamarck behauptet, daß es nicht existiere. Der Eros der Tierheit geht auf die Art, der des Menschen auf die Person. Dieser seltsame Vorgang aber ist nicht anders zu erklären, als daß jedes Individuum den heimlichen Stempelschlag einer objektiven Artungskraft in sich trägt. Diese aber vollzieht sowohl durch ihr urbildhaftes Wesen die Arterhaltung wie die Arterkenntnis im Intellekt des Ersten Namengebers. Das ist der *circulus virtuosus* der Natur.

Oder ist dieser Akt der Namengebung dem zu vergleichen, wenn bei einem Pferderennen die Tiere »Herta«, »Phoenix«, »Wodan« heißen? Die Frage stellen, heißt, sie verlachen. Aber wenn die nominalistische These richtig wäre, so dürfte hier kein Unterschied sein.

Die Ersten Namengeber erhalten durch ihre Tätigkeit einen andauernden Zustrom echter Freude, der ihnen im Laufe der Jahrzehnte jene eigentümliche Würde verleiht, deren die bloßen Nachzähler entbehren. Von dieser Würde

waren Linné und Lamarck gezeichnet. Das kommt von dem Umgang, den sie pflegten, ohne es zu wissen. Ja sie können, wie Lamarck, diesen leugnen – das ist nichts als eine dogmatische Ausschweifung ihrer Vernunft.

Am Beispiele Lamarcks im Akte der Namengebung kann man ersehen, daß der Begriff von der »Natur«, den der naive Naturalismus hat, falsch ist. Er hält an den Ausgangspunkten nicht stand und an den Endpunkten noch weniger; nur in der Mitte täuscht er Haltbarkeit vor. Natur ist nicht Ding an sich, sondern Erscheinung; das ist hier der dritte Fall, bei dem wir auf diesen grundlegenden Tatbestand stoßen, der keine bloße Hypothese ist. Im empirischen Verstande sind die Sinneseindrücke Erscheinung von etwas, das gleichfalls empirisch ist; im transzendentalen Sinne ist alles Erscheinung von Etwas, das wir an sich nicht erkennen können. Hier aber stoßen wir auf die platonische Denkschicht. Die Individuen einer Tier- und Pflanzenart sind Erscheinungen eben dieser »Art«, die sich zwingend im Akte der Namengebung bemerkbar macht und zugleich im ständigen Vorgang der Erhaltung.

Es ist Mißbrauch mit der platonischen Philosophie getrieben worden, indem man sich zu der Behauptung verstieg, »der Philosoph« oder »der Weise« könne Ideen unmittelbar, sozusagen extra, »schauen«. Platon hat hierzu leider die Veranlassung gegeben, indem er für dieses vorgebliche »Schauen« das Wort ϑεασϑαι nahm. Aristoteles äußerte hierzu mit Recht in seiner Metaphysik (Buch 3, 997), Platon habe die Ideen zu »ewigen Sinnendingen« gemacht: αἰσϑητα ἀΐδια. Auch in dem großen Höhlengleichnis im siebenten Buche der Republik »schaut« der Auswanderer die Ideen unmittelbar als Gegenstände der Erfahrung. Allein das ist ein Irrtum und führt zu der bekannten neuplatonischen Schwärmerei. Es ist aber auch nicht so, daß die Ideen »bloß gedacht« werden und nichts anderes sind als helfende Denkgebilde der Vernunft – so mißverstand sie Kant in der Vernunftkritik. Vielmehr ist dem Menschen nichts anderes gegeben als sich die empirischen Dinge der Außenwelt anzusehen, und es ist ein großer Segen der Natur, daß sie der völlige überwiegenden Mehrzahl keine andere Fähigkeit verliehen hat. Deshalb glauben sie auch zu ihrem Glück, daß die Natur das sein, was man sieht, wenn man das Fenster aufmacht. Einigen aber, nämlich den Gründern des höheren Menschentums, ist es aufgetragen, durch die empirischen Dinge der Außenwelt hindurch und während ihrer anschaulichen Gegenwart mit ihren Archetypen in Berührung zu kommen. Sie stehen unter deren Druck; daher die Dinge gewissermaßen transparent werden. Es ist ein milder Druck, unter dem die Ersten Namengeber stehen. Lamarck merkte es aber nicht, daß er, seiner dogmatischen Meinung entgegen, von den objektiven Arten der niederen Tiere in seinem Intellekt berührt wurde im Augenblick (*in statu concipiendi*), als er sich zu Namengebung entschloß; und der Druck war vorbei, als er den Namen aufschrieb (*in actu demonstrandi*). Die Spuren dieser unbewußten Vorgänge sind nur in seinem unsterblichen Antlitz zu lesen und in den edlen Regungen seines Herzens. Beschäftigt man sich dagegen heute als Naturliebhaber und »Monist« mit den »Werken der ewig schaffenden Natur«, so kommt nichts anderes dabei heraus als ein ebenso unsterblicher Philister. – Turbulent dagegen wird der archetypische Druck im Akte der Entdeckung. Hier werden Naturgesetze erraten, und das ist schon eine andere Sache. Dabei finden durch den heftigen Eingriff des göttlichen Wahnsinnes leicht Zerstörungen im Subjekt statt, und es nimmt sich wie eine große Walstatt aus, wenn man die unzähligen Verschwendeten sieht, die als Irre auf der Strecke blieben gegenüber den wenigen gelungenen Fällen, die als Genien der Menschheit – unter ständiger Gefahr – dem Drucke standgehalten haben. Das alles wird bewirkt durch das archetypische Potential der Natur.

Der Erste Namengeber, wie er hier behandelt wird, ist indessen nicht zu verwechseln mit jener mythologischen Figur gleichen Namens, wie sie im Gespräche des Sokrates mit Kratylos über den Ursprung der Worte vorkommt. Wir ließen den Sokrates noch immer warten, und er wird sich noch länger gedulden müssen. Dort geht es darum, ob die Sprache selber φυσει sei, das heißt, dem archetypischen Potential der Natur entsprungen, oder ϑεσει, das heißt, durch Menschensatzung – hintergrundlos – erfunden. Hier aber liegt es anders; denn dieser Erste Namengeber macht künstliche Worte aus natürlichen Bestandteilen und festigt mit ihnen nur das Bestehen einer Tierart in der Erkenntnis. Dort geht es um die Volkssprache und die Zaubersprüche, die ohne den ordnenden Akt eines Intellektes zustande kommen.

Der Nominalismus ist der Ansicht, daß die Begriffe und Arten den Dingen – die nach ihm allemal Dinge an sich sind – gewissermaßen hinterhergeworfen werden. Ist ein Genius von dieser falschen Ansicht befangen, so schadet das nichts; wir sahen es am Beispiele Lamarcks. Die Natur drückt hier durch und fragt nicht nach der dogmatischen Tätigkeit seiner Vernunft. Anders steht es mit den bloßen Gelehrten oder gar den vulgarisierenden Naturforschern. Sie entwerfen, im engen Gefängnis ihrer Spezialwissenschaft, wilde und verworrene Bilder von der »Natur«, die in unserem Zeitalter durchweg die Tendenz haben, über den Massenwahn hinweg die Grundlagen für das höhere Menschtum zu zerstören. Das Bild der Natur zu entwerfen aber kann nur die Philosophie.

Aus der Denkhaltung des Nominalismus hat sich in dessen späteren Tagen – die bis in die Lutherzeit reichen – noch eine andere Frage herausgeschält, nämlich die nach den Realitätsgraden. Der konsequente Nominalismus sagt: Je mehr sich ein Begriff dem Individuellen nähert, um so mehr Realität kommt ihm zu. Der einzelne Hund mit dem Namen Phylax hat mehr Realität, ist sogar das eigentlich Seiende gegenüber der Art Hund und gar der Gattung Säugetier, deren Realität mit zunehmender Allgemeinheit proportional abnimmt. Auf diesen nominalistischen Standpunkt hat sich die moderne Naturwissenschaft gestellt. Ihr genau gegenüber steht die scholastische Theologie, die die allgemeinsten Begriffe für die am meisten realen ansieht, und daher Gott das »*ens realissimum*« nennt. Folgerichtig bekommen dann die einzelnen Individuen ein mehr schattenhaftes Dasein ganz nach platonischer Ansicht.

Allein beide Standpunkte sind unhaltbar, denn die Wirklichkeit hat keine Grade, und es gibt demzufolge nicht so etwas wie »*reale, realius, realissimum*«. Das alleinige Kriterium der Wirklichkeit ist vielmehr die Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt. Wo diese aufgewiesen werden kann, da ist Wirklichkeit und sonst nirgends. Eine Unterscheidung von mehreren Wirklichkeiten aber der Quantität nach ist unmöglich. Wohl aber nach der Qualität. Die empirische Wirklichkeit des Weltvordergrundes, dargestellt durch ein einzelnes Gebilde der Natur, ist allemal materiell. An der Materie zeigt sich der Druck vom Objekte her als letzter Widerstand, der niemals aufgegeben wird und den das Objekt

selber leistet. Dieses Naturgebilde aber ist getragen vom archetypischen Potential der Natur, ohne welches, da die Welt ja Erscheinung ist, es weder da sein noch erkannt werden könnte. Dessen Wirklichkeit aber entbehrt der Materialität, ist vielmehr dynamisch und formend. Aber sie ist deshalb keine größere Wirklichkeit. – Auch Gott ist wirklich. Aber wie verschieden auch seine Realität qualitativ sein möge: der Grad seiner Wirklichkeit ist um nichts größer als die des Baumes vor meinem Hause. Daß es aber zu solch einer Denk-Monstrosität kommen konnte, wie die vom *»ens realissimum«*, das liegt daran, daß hier stillschweigend vom gedachten Gott die Rede ist, der vorgeblich deshalb existieren muß, weil er – vorgeblich – mit Notwendigkeit gedacht werden müsse. Das aber ist nicht der Fall. Hätte Gott sich nicht offenbart, und zwar bestimmten, nicht unbestimmten Personen: kein Mensch wüßte von ihm, noch gar, daß er das *»ens realissimum«* sei. Was für ein Trost ist es dagegen, daß die Wirklichkeit Gottes genau die gleiche ist wie die des Baumes vor meinem Haus!

2. PLATON GREIFT EIN

Wenn man die nominalistische Überzeugung Lamarcks »Es gibt keine Arten, sondern nur Individuen« umkehrt, so lautet sie: »Es gibt keine Individuen, sondern nur Arten«. Damit trifft man zwar nicht genau ins Zentrum, aber doch in die Kernschicht der Denkhaltung Platons. Denn dessen Metaphysik hat zum Angelpunkt eine Verschiebung der Realität von den empirischen Dingen zu deren Urbildern hin. Er sagt: Alle mit den Sinnen wahrnehmbaren Dinge der Erfahrung tragen durchweg die Merkmale der Vergänglichkeit an sich; sie sind ἀει γιγνομενα und ἀει ἀπολλυμενα, »immer werdend und immer untergehend«, so daß sie sich in einem ständigen Werden befinden, niemals aber eigentlich sind; in bezug auf sie also würde der Satz des Heraklit »Alles fließt« seine Giltigkeit behalten. Und es steht ja auch wirklich außer Frage, daß alle Dinge der Welt vom harten Diamanten bis zur weichsten Amöbe sich in einem ständigen, gar nicht aufzuhaltenden Flusse befinden. Die bedrohliche Nähe des Ephesiers, der seine Schule bis nach Athen vorgetrieben hatte, hat sowohl dem Sokrates als auch Platon die schwersten Stunden bereitet. Denn, wenn das wahr ist, die Welt also mit jenem »Alles fließt« erschöpft ist, so kann es weder ein wirkliches Sein geben, noch ein Erkennen. Und die Schule Heraklits behauptete ja eben dies. Nun sind aber, sagt Platon, alle von der Natur geschaffenen Gebilde geformt, und diese Formen beweisen dem ständigen Aufbau und Verfall gegenüber eine völlig unberührbare Festigkeit und Währung durch alle Zeiten hindurch. Sie sind dem Flusse des Heraklit nicht unterworfen. Und nun fällt das große platonische Wort, zu dem nur die griechische Sprache fähig ist: ὀντως ὀν. Die einzelnen Individuen einer Tierart haben also kein eigentliches Sein; diese kommt nur ihrer Urform zu.

Man sieht, dieses platonische Ansicht ist keine genaue Umkehrung der nominalistischen von Lamarck; denn diese leugnet ja das Dasein der Arten ganz und gar, während Platon nicht etwa das Dasein der Individuen leugnet. Das taten vielmehr die Eleaten Parmenides und Zenon mit ihrer These, daß die »Vielen nicht sind« und nur das »Eine« sei. Durch die wahrhaft zauberhafte Formel vom ὀντως ὀν, dem »seinhaft Seienden«, hat er diesen offenbaren Nonsens vermieden. Die Urformen sind das »eigentlich Seiende«, und die Individuen sind das »eigentlich Nichtseiende«. Hier balanziert die Sprache – eben nur die griechische hat diese Seiltänzergabe – hart an der Grenze zweier Unmöglichkeiten; um diese aber ständig einzuhalten und, auf ihr einhergehend, jenen überlegenen Standpunkt zu wahren, der das Merkmal der Philosophie ist, dazu gehört mehr als eine bloße Vernunfterwägung. Die ὀντως ὀν-Formel ist keine Lösung eines gedanklichen Rätsels, sondern sie ist bei Platon zum Charakter geworden und hat seine Denkhaltung erzeugt. Genau so, wie jemand nur dann Musiker ist, wenn er das Herz voller Melodien hat, so ist jemand nur ein Denker, wenn sein Charakter von solchen Weltformeln imprägniert ist.

Überträgt man den platonischen Standpunkt in die Ebene einer bloßen Vernunfterwägung, so könnte man etwa zu folgendem Plädoyer kommen: Das Individuum (etwa ein Baum) sagt: »Ich bin das allein Seiende, denn nur ich habe Materie. An meinem Holz muß sich jedermann den Kopf stoßen und merkt dabei am deutlichsten, daß er einen hat. Wer leugnet, daß ich bin, der ist selber nicht, jedenfalls nicht bei Verstande. Wie ihr mich nennt, das betrifft mich nicht, sondern nur eure Sucht, uns unendlich Viele in eure Kataloge einzufangen«.

Die Urform aber sagt: »Du hast wohl Materie, aber du bist es nicht. Daß du überhaupt sein kannst, als Baum, das verdankst du mir, der ich seit Ewigkeiten her eure Form bestimme. Du hast nur Anteil an mir, und darum allein bist du. Ich aber bin ‚ich selbst an und für sich an meinem eignen Ort' – also das ‚Eigentlich Seiende'. Nähmest du mich fort, so fielest du zu einem Häuflein formloser Materie zusammen und könntest von dir nicht einmal sagen, daß du bist, geschweige denn selber sein.«

Man sieht leicht aus der Struktur dieser beiden Plädoyer, daß sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Thesis und Antithesis in Kants »Antinomien der reinen Vernunft« haben, nur daß es hier um das Empirische geht. Gemeinsam aber haben sie, daß sie beide, obgleich jedes für sich überzeugend, doch falsch sind, weil in beiden das Dasein als ein solches an sich genommen wird. In Wirklichkeit aber ist das Individuum Erscheinung der Urform, und man stößt hier unmittelbar auf die Formel, durch die Abälard den Nominalismus-Streit beendete: *»universalia in rebus«*. Sofort aber bekommt auch die Natur selber ein anderes Aussehen; man kann sie nicht mehr fix und fertig durchs Fenster betrachten, sondern jeder Gegenstand ist von seinem Hintergrunde getragen, der eben seine Urform ist. Diese selbst aber, obwohl dringend dazugehörig, erscheint nicht. Der Erste Namengeber betrachtet in naivem Realismus die Merkmale der Tiere, die im Vordergrunde liegen; die Art aber, vom Hintergrunde her, reicht ihm durch eine Überlistung die objektive transzendentale Synthesis eben dieser Merkmale im Augenblick des Namenvollzuges. So geschah es Lamarck.

Es besteht ein feiner, aber doch sehr deutlicher Unterschied zwischen Platons Formel vom ὀντως ὀν und Kants Lehre vom Ding an sich und der Erscheinung; man darf das nicht so arglos über einen Kamm scheren, wie das Schopenhauer tat. Kants Lehre bezieht sich auf den »transzendentalen Gegenstand«, das heißt auf den Gegenstand »überhaupt«; sie bleibt streng erkenntnistheoretisch, daher unwiderleglich beweisbar, und das ist ein Indikativ, man

könnte sagen ein kategorischer. Was dagegen Platon meint, bezieht sich auf die Dinge, sofern sie geformt sind; ihnen setzt er die Urform gegenüber und verlegt den Ton der Realität auf diese hin. Trotz erheblicher, ja grundlegender Bedeutung für die Theorie des Erkennens – denn auf ihr beruht die ganze transzendentale Deduktion der empirischen Begriffe, die bei Kant fehlt –, trotz ihrer Bedeutung ist seine Formel eben doch schon Metaphysik, und doch nicht so, daß sie bereits »als Wissenschaft auftritt«. Ihre sprachliche Bildung zeigt vielmehr an, daß sie der Ausdruck einer Denkhaltung ist, die *expressis verbis* sich nicht voll durchhalten läßt. Platon hat die Welt als Erscheinung in erlebnishafter Weise durchgemacht; und wenn man solch ein Wort ausspricht, wie das ὀντως ὀν, so darf man die seltsam ironische Weise nicht vergessen, in der fast alles Wichtige bei ihm gesagt ist. Aber auch das Wort »ironisch« klingt bei uns als Fremdwort anders. Im Griechischen klang das »Fragestellen« (εἰρεσϑαι) hindurch und gab dem Worte eine tiefere Bedeutung als in unserem Gebrauch. Man könnte hier von einem »ironischen Indikativ« sprechen. So ähnlich nämlich, wie es Kunst-Stile gibt, in die man sich erst hineinleben muß, um auch im ästhetischen Gefühle anzuerkennen, daß auch dies Schönheit ist (man denke an Gotik, Barock und Rokoko), so gibt es – allerdings einmalig – den ironischen Wissensstil, dessen Hauptelement das sokratische Wissen durch Nichtwissen ist. Ohne dieses Stil-Vorbehalt sind die platonischen Dialoge überhaupt nicht zu verstehen. Man muß nur freilich jedesmal wissen, wo er angewandt wird und wo es dem undurchdringlichen Alten von der Palästra etwa einfällt, seriös zu werden. Platon ist keine Professoren-Lektüre.

Während es für den echten Denker eine wahre Erhebung ist, sich selbst und den andern in Verlegenheit zu setzen (ἀπορειν), tritt den Gelehrsamen dabei jedesmal der Schweiß auf die Stirn. Sie ahnen nicht, daß gerade hier die Wildspur der Wahrheit läuft. So beschwert sich Menon: »Mein Sokrates, ich hörte schon oft vor meinem Zusammensein mit dir, daß dein ganzes Tun und Treiben darauf hinausläuft, selbst wie in der Irre zu gehen und die andern an sich selbst irre zu machen. Und ich müßte mich sehr täuschen, wenn du jetzt mich nicht behext und bezauberst und völlig in deine Gewalt bringst, so daß ich nicht mehr aus und ein weiß. Und – im Scherze zu reden – es kommt mir vor, als wärest du, was dein Antlitz und sonstiges Wesen anlangt, zum Verwechseln ähnlich jenem breiten Meerfisch, dem Marmelzitterrochen. Denn auch dieser macht jeden, der ihm nahe kommt, erstarren (ναρκαν). Etwas derart hast auch du denn, wie mich dünkt, mir angetan. Du hast mich erstarren gemacht. Denn tatsächlich bin ich starr an Seele und Mund und weiß nicht, was ich antworten soll. Und doch habe ich, wer weiß wie oft, über die Tugend Reden gehalten...« (PLATON: Menon, Kap. XIII, übersetzt von Apelt).

Es ist erlaubt und oft geboten, die Gedanken eines Denkers vor dessen eignen Mißdeutungen zu schützen. Denn bei den wirklich großen Gedanken, den wenigen, die es gibt, ist es fast unvermeidlich, daß wegen der Heftigkeit des Entdeckungsvorganges der empirische Charakter nachgibt und Ausweichbewegungen macht. Die platonischen Schriften sind ein wahrer Tummelplatz solcher Bewegungen und deren Paraden. Ideen können nicht unmittelbar, also *extra res*, angeschaut werden, denn sie sind nicht Gegenstände der Sinne; deshalb aber, weil sie νοητα sind und also von gedanklicher Art, deshalb stammen sie doch nicht aus dem Gedanken. Wohl aber wird die Vernunft, und zwar an der Stelle, wo sie an den Verstand angeknüpft ist, von den Ideen »eingeweiht«; das aber geschieht nur in der genialen Zone der Menschheit. Es ist der einzige wirklich vollgiltige Einweihungsakt, den es gibt.

Ein weiterer Vorbehalt in der platonischen Selbstauslegung muß gegen die Deutung der empirischen Dinge als »Schatten« der Ideen gemacht werden. Zwar wird das Höhlengleichnis im siebenten Buch der Republik, das diese Auffassung in großen mythologischen Schriftzügen ausspricht, stets seine Bedeutung behalten; denn es ist der Ausdruck einer Weltstimmung, die als Gegensatz zum naiven Realismus der Gedankenlosen die Heimat der Philosophie geworden ist. Man spürt in diesem Gleichnis die große Ertragsfähigkeit der Ideenlehre. Allein, wo es sich, wie in der biologischen Entwicklungslehre, um besondere Verhältnisse handelt, da reicht die Vorstellung von der Schattenhaftigkeit der Dinge nicht aus; denn das ist nicht das Verhältnis, in dem die Individuen einer Tierart zu ihrem Archetypus stehen. Im Höhlengleichnis wirft ein Feuer flackernde Schatten der Urbilder auf die Felsenwand: aber man wird nicht zugeben wollen, daß Individuen und Urbilder in einem unverbindlichen Verhältnis zueinander stehen. Ein Pferd der heutigen Zeit sieht, im Querschnitt der Rasse genommen, nicht anders aus als eines zu Platons Tagen, und auch in der jüngeren Eiszeit hatte es keinen anderen Habitus; vor zwanzig Millionen Jahren aber, im Mesozoikum, war es nicht größer als ein Hühnerhund, ein scheues Waldtier mit fünf Zehen und einem primitiven, das heißt vollzähligen Gebiß – und war doch Pferd. Dieses »und war doch Pferd« hängt als das Schicksal aller Pferde über allen Individuen, die je dazu gehört haben. Die Beziehung aber, die beides verbindet, ist keine schattenhafte, sondern eine gesetzmäßige. Es ist das Gesetz der »unendlichen Entwicklung« (LAMARCK).

Es ist zweifellos die Auswirkung seines »statischen Seelentums«, die Platon nicht darauf kommen ließ, daß zwischen Individuum und Idee doch das Gesetz der unendlichen Entwicklung liege. Für ihn gab es nur das Verhältnis von Urbild und Abbild, etwa so wie Petschaft und Siegel, statisch fest. Ja, man vermißt sogar die dynamische Beziehung. Entwicklung in dem spezifischen Sinne, wie er hier gebraucht wird, ist ein Gedanke des späten Abendlandes. Lamarck, der ihn zum ersten Male zuverlässig gedacht hat, so, daß er den alten Goethe heftig aufmerken ließ, hat doch auch, wie wir bald sehen werden, seinen eignen Gedanken mißverstanden. Denn so, wie er und die ganze rechtgläubige Abstammungszunft des neunzehnten Jahrhunderts ihn meinte, ist er unhaltbar. Allein, das hindert nicht, daß wir heute, anderthalb Jahrhunderte nach ihm, die Tier- und Pflanzenwelt in einer Weise überblicken, die einem Drama von hundert Millionen Jahren Dauer gleicht. In diesem unterliegt jedes einzelne Tier zweien verschiedenen Bewegungssystemen der Entwicklung. Das eine zeigt es streng im Rahmen seiner Art: es ist die ständig kreisförmige vom befruchteten Ei, leicht variierend im Hin und Her der Spielarten oder im Generationswechsel von Insekt, Ei, Raupe, Puppe wieder zum Insekt. Das ist die von jeher wohlbekannte zyklische Entwicklung innerhalb der Art (Ontogenese). Nun trägt aber jedes Lebewesen noch ein anderes Bewegungsmotiv in sich; das seiner Art selbst. Diese zweite Bewegung (Phylogenese) – deren Freiheit und Autonomie von Lamarck geleugnet wurde – hat keinen Anfang und Ende in sich selbst, sondern

verläuft in unbekannter Kurve. Sie aber ist es, die das eigentümlich Schicksalhafte und Dramatische ins Reich des Lebendigen bringt. Zwischen dem Archetypus eines Tieres und dem einzelnen Individuum ist das Gesetz der unendlichen Entwicklung eingeschaltet, dessen Elemente Anpassung und Vererbung heißen; die Gesetzesmacht läuft also da, wo der platonische »Schatten« fiel Aber man muß es gleich hier vorwegnehmend sagen, daß die Korrektur der unhaltbaren Entwicklungslehre alten Stils, die heute zu deren vollem Abschluß geführt hat, durch eine heimliche Intervention der platonischen Philosophie zustande kam, deren sich die Forscher, die es taten, gar nicht bewußt gewesen sind. So groß ist die Macht Platons in der Naturwissenschaft.

Im Altertum hat es eine Lehre von der Abstammung des Menschen vom Tier nicht gegeben. Als Aperçu wohl; wir finden in den Fragmenten des Empedokles darwinistisch klingende Partien, aber das alles ist keine ausgeführte Doktrin. Ein Gedanke ist aber nur dann Philosophie und Lehre, wenn er in allen seinen Dimensionen durch gedacht ist, seinen Anfang und sein Ende aufzeigen kann. Auch fehlte es dem hellenischen Altertum an dem zugkräftigen Wunschgebilde einer ständigen Aufwärtsentwicklung des Menschengeschlechtes, das ja der berauschende Massenwahn des neunzehnten Jahrhunderts war. Nur durch ihn ist die Entwicklungslehre aus dem Studierzimmer der Gelehrten auf die Straße geraten. – Gesetzt den Fall, es hätten sich damals noch Wanderprediger in der Art der Sophisten gefunden, die, in eindringlicher Weise und mit kaum verhohlener Zwecksetzung, die Lehre von der Abstammung des Menschen aus tierischen Vorfahren gelehrt hätten – des wirklichen Menschen, nicht des anatomischen Präparates –, so wäre dem Sokrates und Platon zweifellos die Rolle zugefallen, sie zu widerlegen. Auch Aristoteles hätte hier energisch eingegriffen. Es hätte sich aber dabei herausgestellt, daß die Ideenlehre, so wie wir sie in den platonischen Schriften finden und nicht finden, zu Lebzeiten Platons die Macht dazu nicht besaß. Aber sie hatte sie über zweitausend Jahre später, als die Gefahr wirklich an sie herantrat.

Viertes Kapitel

PLATONS GRÜNDENDE TAT

Was Platon und seine Werke anbetrifft, so liegt in der Großartigkeit des Auftretens der Philosophie, wie es hier geschehen ist, der eigentümliche Grund dafür, daß er die Welt bisher noch nicht losgelassen hat und ein immer wieder neuer Zauber von ihm ausgeht, Das ist wohl auch die Ursache dafür, daß man ihm – und nur ihm allein unter allen Philosophen – den Beinamen des Göttlichen gegeben hat.

1. PLATONS »GASTMAHL DES AGATHON« ALS OPUS SUI GENERIS

Wenn man den glanzvollen Wirkungskreis der platonischen Philosophie betrachtet, so fällt einem zunächst als Höhepunkt der Darstellungskraft das »Gastmahl des Agathon« auf. Man hat von diesem Meisterwerke gesagt, daß es der Urtypus, das Paradigma zu der später sogenannten Symposienlitteratur sei, wodurch diese Gattung zum ersten Mal ans Licht getreten wäre. Aber ich gebe den Litterarhistorikern zu bedenken, ob es nicht etwa so sei, daß das Gastmahl als ein *factum sui generis* zwar Gattungscharakter trägt, daß es aber die ganze innere Kraft – die Entelechie – dieser Gattung mit einem Male für sich selbst verbraucht hat. So etwas kommt vor, auch in anderen Bezirken der Natur. Jedenfalls ist es doch eben so, daß die gesamte Symposienlitteratur kein einziges Werk enthält, daß in die Sphäre des platonischen Gastmahles eingedrungen ist. Keine einzige Nachahmung oder Parallelschöpfung ist gelungen. Sondern n u r das »Gastmahl« des Agathon gelang. Homer konnte nachgeahmt werden, und Vergils zweiter Gesang hat vollen homerischen Rang, auch wenn die lateinische Sprache nicht über das Register verfügt, die die griechische ziehen kann. In der attischen Tragödie sind serienweise Meisterwerke geschaffen worden; aber Platons Symposium bleibt allein in eigner Gattung stehen. – Ein modernes Beispiel ähnlicher Art sind Ernst Jüngers »Marmorklippen«; auch dieses Buch trägt Gattungscharakter, und niemand kann ein zweites der Art schrieben, ohne sich lächerlich zu machen.

Bekanntlich hat der kreuzbrave Xenophon auch ein »Gastmahl des Kallias« verfaßt mit Sokrates als *spiritus rector*, und hieran schloß sich der urkomische Philologenstreit darüber, wem nun eigentlich die Palme gebühre, das heißt, wer von wem abgeschrieben habe. Gesetzt also einmal den Fall, Xenophons Gastmahl sei älter als das des Platon, dann war halt Xenophon wirklich ein Tausendsassa. Es wäre dann so gewesen, daß Platon diesen guten Gedanken als Motiv hat auf sich wirken lassen und nun aus seiner wahrhaft tieferen Substanz (οὐσια) heraus sein Gastmahl schuf, das die ganze Gattungskraft der Symposienlitteratur an sich riß. Denn nur Platon hatte die inneren Mittel und damit die Befugnis, die Gestalt des Sokrates zu deuten. Hat aber er die »litterarische Priorität«, so ist das erste nach ihm geschriebene Symposium genau so gleichgiltig wie das tausendste.

Über den großen dramatischen Reiz des Gastmahles ist schon viel und meist Richtiges geschrieben worden; man denke etwa dabei an das stürmische Auftreten des Alkibiades und seine Rede auf Sokrates, jenen Augenblick, den Anselm Feuerbach in seinem Gemälde festgehalten hat. Hinzu kommt noch ein eigentümlich grammatischer Reiz, auf den die Philologen vielfach hinwiesen. Dieser besteht darin, daß ja das ganze Symposium von einem sonst unbekannten Manne Apollodoros einigen anderen erzählt wird, daß also der Vorgang selber Jahrzehnte zurückliegt. Apollodoros wiederum war selber nicht mit dabei, sondern hat seine Kenntnisse von einem gewissen Aristodemos. Hieraus ergab sich die Nötigung, die ganze Erzählung als indirekte Rede in den sogenannten »*Accusativus cum infinitivo*« zu setzen, durch welche kunstvolle Sprachführung ein ästhetisches Wohlgefühl entsteht, das dem der Patina auf alten Kupferdächern gleicht. Das alles freilich bekommt nur zu spüren, wer es auf Griechisch lesen kann.

Aber diese Vorzüge künstlicher Art – die völlig einmalig sind – würden nicht genügen, um den auf die Jahrtausende frisch erhaltenen Eindruck des platonischen Gastmahls zu erklären; der eigentliche Grund hierfür ist der, daß hier zum ersten Mal d i e L i e b e als ein Gegenstand der Philosophie behandelt wurde. Was heißt das: »Gegenstand der Philosophie... ?« Es kann durchaus nicht alles und jedes in den Rang der Philosophie erhoben werden. Alle Mühe würde vergeblich sein, etwa die Genüsse des Gaumens und der Zunge als Philosophie zu behandeln, obwohl man darüber freilich popular –philosophisch allerhand neckische Dinge gehört hat. Allein es ist nun einmal so, daß das Triebgebiet des Hungers philosophisch steril bleibt. Es gelingt einfach nicht, hier jene Rangerhöhung vorzunehmen. Beim Liebesleben aber ist es anders. Es gibt in der Natur Stoffe, die leuchten, und andere, die im Dunkeln dunkel bleiben; so phosphoresziert das Geschlechtsleben, der Hunger aber nicht. In jenem ist etwas enthalten, das einen philosophischen Ort hat, etwas, dem transzendentale Bedeutung zukommt, ja, das sogar von »transzendentalem G e b r a u c h« ist. Das heißt aber: der Kern und der Grund diese Phänomens gehört zum objektiven Weltbild; die Achse der Natur läuft hier hindurch. Dies eben geahnt zu haben, ist das Verdienst Platons, wobei dahingestellt bleibt, wie weit er damit kam. Und darum allein, eben weil diese Ahndung richtig ist, überdauert das »Gastmahl des Agathon« die Jahrtausende.

2. PLATON ERHEBT DEN EROS IN DEN RANG DER PHILOSOPHIE

Die Sache beginnt mit dem Einspruch des Sokrates in seiner Rede über den Eros. Die anderen Festgenossen nämlich hatten bloße Trinksprüche auf ihn gehalten – nur Aristophanes, der Komödiendichter, überschreitet diese Grenze. Der Arzt Erixymachos redet über den Eros genau dasselbe, was heute noch jeder Mediziner sagen würde. Diese

Leute ändern sich nicht. Sokrates aber sagt, ein bloßes »*Ergo bibamus*« könne er nicht ausbringen, das sei nicht seine Art, sondern er müsse der Sache auf den Grund gehen und nach der Wahrheit forschen; was nämlich der Eros sei, »er selbst an und für sich an seinem eignen Ort«. Damit hat er das Thema gestellt, den Eros aus dem Dunst der Trinksprüche in die Klarheit der Philosophie erhoben, er als Erster – aber er hat, trotz der Hilfe der Diotima, die Lösung nicht gefunden. Zwar fügt er der ganz allgemeinen Ahndung, daß der Eros einen philosophischen Ort mit transzendentaler Bedeutung habe, noch die besondere hinzu, daß er mit »dem Guten« irgendwie verschwistert sei; allein es gelingt ihm nicht, diese Verbindung als eine notwendige zu erweisen, die im Charakter des Eros sowohl als in dem der »Idee des Guten« ihre Verwurzelung hat. Das aber erst wäre die Lösung der Frage. Daß sie nicht gelingen konnte, liegt daran, daß Platon und mit ihm das ganze Altertum vom Guten einen nur relativen Begriff hatten (was wir später ausführen werden), und so konnten die beiden sich nicht finden. Aber er ist ganz dicht davor.

Was sich hier in der Philosophie abspielt, gleicht einem Tunnelbau: ein Berg wird von zwei entgegengesetzten Seiten her angebohrt, damit sich die Stollen in der Mitte treffen. Aber durch ein Versagen der Meßinstrumente, von unberechenbaren Einflüssen der Bergmasse verschuldet, wird die Richtung verfehlt; die Arbeiter hören zwar dumpf durch den Berg hindurch die Bohrmaschinen des Gegenstollens, aber dann klingt das Geräusch wieder ab: die Stollen entfernen sich endgiltig und der Tunnelbau bleibt, mißlingend, liegen. – Und so ist auch in der Tat die philosophische Frage nach dem Eros seit dem Gastmahle des Agathon liegengeblieben. Oder man nenne mir eine einzige Schrift eines Denkers, durch die sie gefördert wurde. Es gibt keine seit diesen reichlich zweitausend Jahren, die seitdem verflossen sind. Alle anderen Gebiete der Philosophie weisen Fortschritte auf; die Logik ist erheblich gefördert, die Ethik ist es, wenigstens nach ihrer formalen Seite hin, sogar die Metaphysik erhielt eine Förderung durch ihren Zusammenbruch als Wissenschaft bei Kant; die Ästhetik hat erhebliche Blüten gezeitigt; aber, was die Menschen von jeher am tiefsten bewegt hat, die Liebe: bei ihr finden wir eine stehengebliebene Uhr. Und dabei ist es so, daß ohne den philosophischen Ort zu finden, den die Liebe mit transzendentaler Notwendigkeit einnimmt, die Philosophie sich vergeblich bemüht, ein Weltbild zu schaffen.

Woher dieser Vorrang in der Erforschung der Gebiete mit starkem Vernunfteinschlag kommt, ist schwer zu sagen. Es ist doch gewiß nicht so, daß der Eros als Liebesleben zurückhaltender geworden wäre. Von irgendeiner Bändigung durch die christliche Kirche kann doch, *in toto* gesehen, nicht gesprochen werden; nur verunstaltet hat sie ihn. Ja, man muß zugeben, daß der Widerhall, den das Liebesleben etwa in der Dichtung findet, tiefer und erregender wirkt als er es im Altertum je konnte. Die Welt ist zweifellos seit dem Christentum erotischer geworden, und wir behaupten, daß dieses *post hoc* ein *propter hoc* ist. Der wirkliche Dichter, der aus dem Grunde der Dinge spricht, kann heute aus den unscheinbarsten Vorgängen der Liebe die höchsten und besten Erregungen des Gemütes bewirken. Man denke etwa an eine Frauengestalt wie die Gräfin Melusine in Theodor Fontanes »Stechlin«, bei der durchaus nichts vorkommt, was die Neugierde erregen könnte, und von der man doch weiß: diese Gestalt hat die Liebe geschaffen. Die innere Spannung aber, die von solchen Figuren ausgelöst wird – die ja nicht aus den Fingern gesogen sind –, ist ein Beleg dafür, daß die Liebe einen transzendentalen Ort hat und mit dem objektiven Welthintergrunde in einer zunächst noch ungeklärten Verbindung steht. Hätte sie diese Sonderstellung nicht, so wäre ihre unablässige Wirkung in der Dichtung, aber auch im Menschenleben selber unerklärlich. Oder anders ausgedrückt: so könnte man durch dichterische Darstellung der besseren Zungen- und Gaumengefühle auch solche Wirkungen erzielen; das aber geht bekanntlich nicht. – Aber die Philosophie hat seit Platon hier geschwiegen, und der einzige Grund, den man hier etwa finden kann, wäre der, den der Philosoph KONRAD WILUTZKY einmal aussprach: »Philosophie wird nicht von Buch zu Buch und von Blatt zu Blatt überliefert, sondern Philosophie wird incarniert!« Sie muß also Glück haben, und das war ihr all die Zeit versagt.

Das platonische Gastmahl hat einen schlimmen Ballast mitgeschleppt, der die Köpfe und die Gemüter vernebelt hat; es ist das Schlagwort von der »platonischen Liebe« – wie als ob das eine besondere Art von Liebe sei, zu der man sich irgendwie so oder so emporschwingen könne und gar soll. Zwei geistige Bewegungen, sonst sehr beachtlicher Art, haben in dieser Phrase geschwelgt: die italienische Renaissance – mit Ausnahme Lionardos da Vinci, der alles wußte – und der »deutsche Idealismus«. Hier ist Schwärmerei ausgebrochen, was jedenfalls innerhalb der Philosophie nicht standesgemäß ist. Aus diesem ganzen Bezirk stammen auch jene falsch gestellten Fragen: ob die Liebe sinnlich oder geistig sei, ob körperlich oder seelisch, und wie sie alle lauten mögen. Es gibt aber hier in Wirklichkeit nur ein Entweder—Oder. Nämlich entweder: die Liebe ist Trieb, wie der Hunger, und veredelt, vergeistigt sich möglicherweise, wie das ja auch der Hunger in der Form der Gourmandise tut; dann kann sie gar nicht Gegenstand der Philosophie und überhaupt einer besseren Erwägung sein, sondern gehört, wie alles bloß Empirische, unter die Einzelwissenschaften: Medizin, Psychologie, Soziologie, Ethnologie. Oder aber: die Liebe ist Organ, wie das Auge, dann ist ihr ein Objekt zugehörig, und sie selber hat einen transzendentalen Ort im Subjekt.

Einen ernsten Versuch, der Liebe und dem Geschlechtsleben unbefangen gegenüberzutreten, hat Schopenhauer unternommen. Wohlbemerkt: wenn ein Mediziner oder Psychologe diesem Gegenstande »unbefangen« gegenübertritt – so reden sie doch immer –, so sagt das nichts, denn diese Leute haben kein Gewicht. Nur wenn es der Denker tut, gilt es; denn nur er verfügt über die Weltknotenpunkte, die hier im Spiel sind. Schopenhauer hat ja überhaupt das Verdienst, Leben in die Philosophie gebracht zu haben, auch wenn das, was er schließlich über das Leben selber dachte, nicht standhält. Schon allein das Thema zu stellen, »Zur Metaphysik der Geschlechtsliebe«, war ein Signal in einer philosophischen Welt, die dachte, es gäbe überhaupt nichts weiter als Vernunftkritik. Mehr aber, als in dieser nur wahrheitsdurchwachsenen Schrift stand Schopenhauer vor der Wahrheit bei einem persönlichen Erlebnis, das er erzählt. Er ging nämlich eines Tages in den Frankfurter Zoologischen Garten, um sich den für eine bestimmte Stunde vorgesehenen Begattungsakt eines Löwenpaares anzusehen. Da nach seiner Auffassung ja im Akte der Kopulation das eigentliche Wesen der Welt zu seiner deutlichsten Ausprägung kommt, so erwartete er, daß beim Löwen, der ja eine ungleich stärkere Objektivation des Willens sei als der Mensch, dieser Akt sich in besonders riesiger Aufwallung

vollziehen müßte. Seine Erwartung wurde getäuscht; er stellte fest, daß die Affektäußerung weit hinter der des Menschen in der gleichen Lage zurückstand und eher eine gewisse Nüchternheit an sich hatte. Hier war für ihn die Gelegenheit zum Wundern gegeben; aber er ist der Sache nicht weiter nachgegangen. Wie er überhaupt ein tödlich sicheres Gefühl für alle Fragestellungen hatte, die sein System gefährden konnten, in dessen Bann er seit frühen Mannesjahren stand.

Die Stärke der Geschlechtslust nimmt also nicht zu mit der Stärke der Objektivation des Willens in einer Tierart; sondern der Mensch, die weit schwächere, hat einen Zuschuß an Wollust, die noch dazu qualitativ von der tierischen abweicht. Sie ist beim Menschen – und nur bei ihm – dämonisiert und bedeutet eine ständige Erschütterung und Gefährdung der Person. Das ist also eine ganz andere Sache, die sich gar nicht aus einer bloßen Steigerung der Willensobjektivation erklären läßt. Die Wollust reißt sich hier vom Dienste an der Gattung los, sie ist nicht selber »Gattungstrieb«, sondern autonom, ob sie gleich in verschwindend geringen Fällen, verglichen am Ausmaß ihrer selbstherrlichen Betätigung, die Befruchtung zur Wirkung hat. Es steht hier nicht zur Rede, ob sie etwas Gutes oder Verdammenswertes ist, sondern nur ihre Unableitbarkeit vom tierischen Gattungstrieb. Der Mensch hat wahrlich genug mit ihr zu schaffen, und es gibt genügend Einwände gegen sie; aber eben »tierisch« ist sie nicht. Wer, von ihr übermäßig bestürmt, glaubt, fürchten zu müssen, »zum Tier herabzusinken«, den kann man beruhigen, da um eben dieses Ziel zu erreicht, sehr viel mehr dazu gehört; dieser Ausweg in die Unschuld ist ihm versperrt. Nur freilich eines kann ihm passieren: ihn kann der Teufel holen. - Der überwiegend ungünstigen Beurteilung der Wollust stehen nur wenige gegenüber, die sie, mit zureichendem Grunde, in Schutz nehmen. Es ist zu bedauern, daß das beste Wort über sie als vom »Gartenglück der Erde« von einem Manne stammt, der sie selber nur in den allerdürtigsten Formen kennengelernt hat.

Der Ertrag von Schopenhauers Löwenhochzeit ist jedenfalls der, daß innerhalb der Tierheit der Geschlechtstrieb als eine bloße Lustprämie auftritt, die das einzelne Tier dazu antreibt, den Begattungsakt überhaupt zu begehen, wobei es sich im übrigen streng an diese Gattung – will sagen Art – hält. Er ist hier ein echter Trieb, wie der Hunger, der ja auch eine Lustprämie ist, um das Tier zur Aufnahme der Nahrung zu bewegen. Beide liegen voll im Biologischen. Die menschliche Wollust dagegen ist dämonisierter Geschlechtstrieb; es liegt hier der Einbruch einer Macht vor, die keinen biologischen Ursprung hat. Eine solche Macht nannten die Griechen Daimon und diese hier im besonderen Eros. Daß er sie bei der Löwenhochzeit nicht antraf, darüber wunderte sich Schopenhauer. Aber man kann eben dieses Problem nur verstehen, wenn man von allen vorgeblichen Naturzwecken absieht. Ein weiterer Beweis aber für die Unableitbarkeit der Wollust aus dem Biologischen ist die Tatsache, daß sie kultisch werden kann, was bei keinem bloßen Naturtrieb vorkommt.

Auch was die eigentliche Liebe betrifft, so hat Schopenhauer hier keine glückliche Hand. Es gibt bei ihm nur »Geschlechtstrieb« auf der einen Seite, den er verwirft, und »*caritas*« auf der anderen, die er preist, also die selbstlose entsagende Liebe, die im Dienste der leidenden Kreatur steht. Man hat bei dieser gewalttätigen Einteilung sofort das bestimmte Gefühl, daß hier etwas ausgelassen ist, nämlich die Hauptsache. Denn es mag einer noch so sehr entsagen, niemals entsteht durch diesen negativen Willensakt das positive Gefühl der Liebe; und es mag einer noch so sehr vom Mitleid ergriffen sein, Leben für die Leidenden hingeben: niemals entsteht dadurch Liebe. Und mag man es drehen und wenden wie man will: Liebe entsteht immer selbständig, aus eignem Gesetz, ist völlig autonom, unverkennbar und unableitbar. Wenn man bei Urphänomen bleiben und kein *hysteron proteron* begehen will, so bleibt gar nichts anderes übrig als zu sagen: Liebe verbindet zwei Menschen miteinander, und zwar genau in dem Sinne, wie es Aristophanes im platonischen Gastmahl in seiner großen Rede von den zerschnittenen Doppelmenschen darstellt. Mit Askese und Willensverneinung hat das nicht einmal Berührungspunkte, geschweige denn, daß man das positivste aller Gefühle aus diesen Negationen ableiten könnte. Es ist auch nicht etwa »christlich«, was Schopenhauer hier meint, sondern buddhistisch, und wir werden es noch später zeigen können, daß auch dieses beides nicht einmal Berührungspunkte miteinander hat, sondern vielmehr sich gegenseitig ausschließt – ich meine Buddhismus und Christentum.

Wir müssen die ertraglos gewordene Deutungsart Schopenhauers, dessen falscher Schritt durch den Gegenstand sichtlich aus den Bedrängnissen seines empirischen Charakters stammt, wieder verlassen und uns auf platonischen Boden zurückziehen. Hier finden wir zunächst die eine große Sicherheit: daß Platon immer nur von der wirklichen Liebe zwischen zwei Menschen spricht und von da aus weiterbaut. Dieser Baugrund ist gut. Das ist ja überhaupt der Vorzug, der seiner ganzen Philosophie anhaftet, daß sie immer auf den realen Gegenstand zurückführt, wie weit auch sonst die Abstraktion gegangen ist. In der Rede des Aristophanes kommt das zur größten Klarheit. Bei den andern reden die Zechgenossen dazwischen und trinken sich zu; bei ihm herrscht atemlose Stille, und nur auf ihn kommt Sokrates in seiner Rede zurück. Er scheint ihm die Malicen die er gegen ihn in seinen »Wolken« vorgebracht hat, nicht übelgenommen zu haben. – Früher, im mythischen Zeitalter, so meint Aristophanes, waren die Menschen nicht von der Gestalt wie heute, vielmehr gab es nur Doppelmenschen und zwar von dreierlei Art: Doppelmänner, Doppelfrauen und Hermaphroditen; sie sahen also aus wie jene gedoppelten Hermen mit zwei Gesichtern nach vorn und nach hinten. Dieses Geschlecht der Menschen nun war sehr übermütig und frevelte gegen die Götter. Um dem ein Ende zu setzen, zerschnitt Zeus sie längs ihrem Rückgrat, nähte die Fleischwunde hinten zu und verstreute die getrennten Hälften in alle Winde. Da aber entstand in jeder die Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit seiner anderen Hälfte, und diese Sehnsucht sei der Eros. Je nach dem nun, was jemand früher gewesen, entschiede es sich, was er zu lieben genötigt sei; war er ein Doppelmann, so bleibt er zeitlebens ein Knabenliebhaber (παιδεραστης), eine Doppelfrau aber ergibt je eine Lesbierin, und die Hermaphroditen, offenbar die weit überwiegende Mehrheit im mythischen Urgeschlecht, die Ehemänner und Ehefrauen. – Welch großartige Unbefangenheit und vollkommene Wahrheit spricht aus diesem antiken Munde! Es ist beinahe alles enthalten, was die Philosophie hier zu sagen hat. Jedenfalls ist der Ansatzpunkt klar bestimmt. Das Entscheidende an der Liebe ist nicht der Trieb, aus dem sie niemals abgeleitet werden kann, sondern der Akt des Wiedererkennens, also ein Erkenntnisakt, durch den der Trieb erst in Wallung gerät. Der Gegenstand aber dieses Erkenntnisaktes, den nur die Liebe begehen kann, ist die Person; diese aber wird nicht durch die begrifflichen Mittel des Intellektes erkannt, sondern

durch die eines Organes. »Wenn nun jemand auf seine eigne Hälfte trifft, dann werden sie wunderbar erschüttert von Freundschaft und Vertrautheit und Liebe und wollen voneinander nicht lassen, auch nicht einen Augenblick. Diese sind es auch, die gemeinsam das ganze Leben zubringen und nicht einmal zu sagen wüßten, was sie von einander haben wollen. Denn es kann doch wohl nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses sein, derentwegen der eine dem andern sich so froh und mit so großem Eifer eint, sondern etwas anderes will offenbar die Seele der beiden, was sie nicht sagen kann, aber in Zeichen verkündet sie ihr Wollen und in Rätseln.«

Dies alles heißt: dem Urphänomen der Liebe genau ins Gesicht sehen. Sie ist das Organ für die Person. Durch sie allein wird mit der reinsten und todbereiten Leidenschaft bezeugt, daß der andere, das heißt der Mensch, den ich liebe, wirklich jemand ist, unersetzlich, nur einmal da, nie wiederkehrend, in jeder seiner Handlungen und Erduldungen bestimmt durch das, was er selber ist und worauf allein sich die Liebe bezieht. Daß ich aber überhaupt geliebt werden kann, liegt nicht daran, daß ich Person bin. Das aber heißt, daß meine bloße Individualität, wodurch ich mich von jedem andern Menschen unterscheide, nicht, wie beim Tier, nur Varietät gegenüber der Art ist, sondern besiegeltes Sosein, das seine Lebensbefugnis aus dem Schöpfungswillen der Natur nimmt. »*Fece mi la natura, e poi rupe lo stampo*« – das Christentum sagt: »Ich glaube, daß Gott mich geschaffen hat.«

3. EROS UND ACHSE DER NATUR

Es war ein Zeichen von Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens, daß Platon den Eros von der Fortpflanzung trennte. Solche Freiheit findet man nur in der Antike, die es dem Menschen ersparte, sie sich erst zu erkämpfen. Die Fortpflanzung kommt, als Nebenthema, wohl vor, mit ihr das Tierreich, aber gleich hebt sich die Rede der Diotima von der Zeugung der Kinder wieder fort und auf zu der »Zeugung im Schönen«, die als das Wichtigere mit aller Deutlichkeit betont wird. Der Mensch gehört zu den Säugetieren; unter denen ist er eine selbständige Art, die von keiner anderen abstammt. Dadurch aber sind ihm, gleich allen andern, von der Natur die Funktionen gegeben, die zur Erhaltung der Art notwendig sind. Kinder verstehen sich von selbst; das ist überhaupt kein Problem. In die Geschlechtsfunktion aber – und in keine andre – fährt dieser Daimon Eros hinein und richtet beim Menschen, und nur bei ihm, das Wunder der Liebe an. Demnach gehört sowohl die Wollust als auch die Liebe nicht in dem Sinne zur »Natur« wie etwa der Befruchtungsvorgang, der Stoffwechsel oder das Wachstum; denn beide sind aus jenen nicht ableitbar. Es ist aber in der Philosophie unerlaubt, das Wort »übernatürlich« zu gebrauchen mit dem Anspruch, damit etwas sagen zu können.

Wenn also Platon die Diotima den Eros einen »großen Daimon«, nennen und von ihm sagen läßt, daß alles Dämonische »zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen liegt« und zwischen beiden tätig vermittelt, so entsteht die Frage: Hat er das ernst gemeint, oder ist das ein Ausdruck der Verlegenheit? Denn Dämonen gibt es ja nicht in dem Sinne, wie es die gewöhnlichen Naturgebilde gibt; und doch sollen sie da sein; denn der Eros ist doch da. Ohne Zweifel meinte es Platon ernst damit; er war davon überzeugt, daß der »Daimon megas« sein objektives Dasein hat. Er war also nicht etwa der Meinung der modernen Psychologie, daß sich dieses sogenannte Dämonische lediglich als psychischer Prozeß im Subjekt abspiele, denn sonst kann man so nicht von ihm reden. Um aber die Frage zu lösen, wie und wo denn nun dieser Daimon unterzubringen sei, dazu fehlte ihm etwas, das dem Altertum überhaupt abging: der Orientierungssinn. Das hat etwas mit dem zu tun, was Spengler die »euklidische Seele« nennt. Dazu gehört auch, daß das Altertum die Erde für eine Scheibe hielt, die auf dem Okeanos schwimmt. Das ist nicht etwa bloß eine falsche wissenschaftliche Ansicht, die jeden Augenblick durch die richtige hätte ersetzt werden können, sondern diese Überzeugung vom *orbis terrarum* gehörte zu den konstitutiven Elementen des antiken Charakters, und daran hielt diese Menschheit wie unter dem Zwange einer inneren Not fest. Man kann es wohl wagen, auszusprechen: hätte das Griechentum als Ganzes gewußt, daß es so etwas wie Antipoden gibt, es wäre außer Rand und Band geraten, hätte die Schiffe bestiegen und Kultur Kultur sein lassen. Seine statische Seele wäre gesprengt worden, aus der heraus allein jener Höhepunkt des menschlichen Daseins möglich war, den die Kultur der Griechen darstellt. Jenes Wissen einzelner aber von der Kugelgestalt der Erde – auch Platon gehörte zu ihnen – hatte gar keinen Einfluß; die Gesamtseele von Hellas reagierte nicht darauf. Und dieser Zustand hat ja praktisch bis in die Renaissance vorgehalten – ein Inkubations-Zeit von rund eineinhalb Jahrtausenden. Da aber brach es los: Die Erde ist eine Kugel! Sie dreht sich und hat daher eine Achse! Die Bewegung der Sonne ist scheinbar, auch die der Planeten; die des Mondes teils wirklich, teils scheinbar! Um die Erde aber kann man herumfahren! Darum los! Auf die Schiffe...! – Das war nicht nur die Zertrümmerung des antiken Weltbildes; es war auch die Aufhebung eben jenes konstitutiven Elementes, das dem antiken Menschen den statischen Charakter verlieh. Also ganz kurz gefaßt: Die Erkenntnis, daß die Erde eine Achse habe, hat das moderne Menschentum geschaffen. Die Erde wurde dabei entdeckt. Dadurch aber ist jeder Ort auf ihr mathematische genau fixierbar geworden; man weiß, wie er zu jedem andern liegt, und es kann niemals einen Fehler in der Orientierung geben.

Um aber zu Platon zurückzukehren, so finden wir ihn immer noch in jener Verlegenheit, den Eros unterzubringen. Er muß sich mythologischer Mittel bedienen, und wenn man das liest vom »Daimon megas«, so erinnert es an den großen Pan, dem man jeden Augenblick im Walde begegnen kann. Aber die Philosophie könnte fast neidisch darüber werden, daß es ihr heute nicht mehr vergönnt ist, in mythischer Sprache zu reden, sondern daß sei den harten Weg der Wissenschaft zu gehen gezwungen ist. Denn was gäbe wohl unsereiner darum, wenn er einfach den Sokrates fragen lassen könnte: »Was für eine Art von Macht hat denn nun dieser große Dämon Eros?! Und Diotima antwortet: »Zu verkünden und zu überbringen Göttern, was von den Menschen kommt, und Menschen, was von den Göttern. Von den einen Gebete und Opfer, von den andern Aufträge und Antworten. In der Mitte füllt er den Raum zwischen beiden, damit das All sich selbst zusammenschließe. Durch dies Dämonische geht auch alle Weissagung und Kunst der Priester in den Opfern und den Weihen und den Gesängen, und in aller Wahrsagerei und Verzauberung.« – Aber so dürfen wir nicht mehr reden. –

Nenne ich nun aber den Eros ein Organ und fixiere es im Subjekte, so liegt das, wofür er Organ ist, im Objekt; und in diesem Moment habe ich der Natur eine Achse gegeben. Während aber die Erdachse im Empirischen liegt, vom Nordpol zum Südpol läuft und zum Beweise ihres Daseins nur physikalische und mathematische Mittel nötig sind, verläuft die Achse der Natur zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem transzendentalen Objekt. Der Beweis für ihr Dasein fällt der Philosophie zur Last, die hierfür eine transzendentale Deduktion auf sich nehmen muß. – Die Entdeckung der Erde – das heißt ihrer Achse – hatte die Entstehung eines anderen Menschentypus zur Folge; die Entdeckung der Natur – das heißt ihrer Achse – aber steht im Dienste eines höheren Menschentums. Denn wie die Lage der Länder zueinander bestimmt ist durch die Erdachse, so ist die Lage der großen Gemütsmächte des Menschen bestimmt durch die Achse der Natur.

Fünftes Kapitel

GESCHICHTE DER ENTDECKUNG DER NATUR
(Ein Intermezzo)

An dieser Stelle ist eine philosophiegeschichtliche Nachweisung am Platze. Der Eros wurde zum ersten Male ein »Organ« genannt vom Verfasser der »Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft« und zwar in deren zweitem Bande im Kapitel »Sokrates und die Philosophie der Frau«. Es ist dort von einem »geläuterten Sinnesorgan« die Rede, mit dem die Dinge »betastet« werden (statt mit Begriffen), von einer »Bejahung des Restbestandes eines Menschen in der Liebe, durch das Organ, das hierzu geschaffen« sei (Seite 68/69); dann gar wird der Ausdruck »transzendentaler Erotismus« gebraucht. Dies alles in noch schwärmerischer Sprache, halb verworren, aber doch eben in der Tendenz richtig. Überhaupt ist ja durch die »Rolle der Erotik« der Eros wieder auf die platonische Ebene gehoben worden und hat damit seinen Platz in der Philosophie wieder eingenommen, nachdem er sich lange Zeit in der wenig anständigen Gesellschaft der »Sexualwissenschaft« hat aufhalten müssen. Indessen, das Thema vom Eros als Organ ist vom Verfasser liegengelassen worden, ohne daß er es in seiner Fruchtbarkeit voll erkannte. Dies geschah erst durch den Philosophen KONRAD WILUTZKY. Dieser, tief in der Kant-Scholastik steckend und voll vertraut mit den Problemen der Transzendental-Philosophie, stieß auf jene Stelle in der »Rolle der Erotik«, und plötzlich brach bei ihm ein offenbar lange vorbereiteter Gedanke durch, der die Formulierung fand: »Die Liebe ist Organ, wie das Auge; das aber, wofür sie Organ ist, ist die Güte«[*]. Wir wollen diesen entscheidenden Satz Wilutzkys hier, seinem Inhalte nach, auf sich beruhen lassen und ihn erst dann erläutern, wenn es sich darum handeln wird, Platon zu Hilfe zu kommen, der sich mit seiner Ableitung der »Idee des Guten« in eine ausweglose Lage gebracht hat. Es soll hier nur hergangsgemäß betont werden, daß das vom Verfasser der »Rolle der Erotik« achtlos liegengelassene Thema vom »Eros als Organ« durch Wilutzky zu seinem Ende geführt und erst von ihm voll durchdacht worden ist. Denn es genügt ja nicht, bloß zu sagen, der Eros sei ein Organ, und dieses spielerisch an den Dingen herumtasten zu lassen, ohne zugleich zu sagen, welches denn das Objekt diese Organs sei. Das aber hat Wilutzky getan.

Es hängt aber noch mehr an dieser objektiven Organbeziehung Liebe—Güte. Der Gedanke verschwisterte sich nämlich sofort, schon *in statu nascendi*, mit dem der »Tiefendimension der Natur«, womit es folgende Bewandtnis hat;: rein geometrisch genommen haben die drei Abmessungen des Raumes zueinander die gleiche Bedeutung und keine einen Vorrang vor der andern. Sowie sich aber das Auge einmischt, wird die Sache anders. Solange ich nur planimetrische Figuren auf ein Stück Papier aufzeichne, Dreiecke, Kreise, Kurven, hat das Auge nur eine kontrollierende Funktion; es paßt auf, daß ich die Sache auch richtig mache. Hier werden nur die erste und die zweite Dimension in Anspruch genommen. Die Linie ist das geometrische Symbol für die erste Abmessung, die Fläche für die zweite. Sowie ich aber einen Körper zeichne, das heißt, in die dritte aufsteige, treten die Gesetze der Perspektive in Kraft, und hier entsteht vom Auge vermittelt, dem sie ja gelten, ein deutlich sich abhebendes Gefühl der Lust, das in dem Erlebnis der Raumtiefe seinen Ursprung hat. Dieses schon bei geometrischen Konstruktionen auf dem Papier sich meldende Lustgefühl ästhetischer Art steigert sich aber zur Erhebung und Begeisterung beim Anblick der perspektivischen Lagerung empirischer Dinge in der Landschaft. Wir wissen, daß Lionardo da Vinci von dieser Begeisterung geradezu trunken war, daß er von der »göttlichen Perspektive« sprach und seinen Unterricht darin für das Beste hielt, was er zu geben hatte. Wie nun Linie und Fläche die Symbole für die zwei ersten Abmessungen sind, so ist das Lot auf die Fläche das für die dritte; der gezeichnete Kubus aber ist bereits die Sichtbarmachung der Raumtiefe an der Hand der Perspektive. Die eigenartige Begeisterung des Lionardo aber für die Perspektive der Landschaft ist – weil er ja ein Genie war – nur dadurch zu erklären, daß er diese perspektivische Raumtiefe unbewußt als ein Symbol für die objektive Raumtiefe der Natur selber erlebte. Die Frage ist, ob er damit recht hatte.

Diese Gedankenelemente schalteten sich nun, ob ausgesprochen oder nicht, wie automatisch nach dem Gesetz der Affinität in den entdeckenden Geist Konrad Wilutzkys ein, und zwar *in statu nascendi*, so daß schließlich folgendes Ergebnis herauskam: Wenn die Liebe Organ ist, wie das Auge, so genügt es nicht zu sagen, daß sie die Dinge nur »betaste«, denn das Auge betastet nicht, sondern wird getroffen von etwas, das an sich nicht leuchtet (Lichtäther), wodurch aber Licht wird; nur das heißt mit Fug und Recht »Organsein«. Getroffen aber wird die Liebe von der Güte; diese aber kommt in der empirischen Ordnung der Dinge nicht vor; also liegt der Ort der Güte in der Raumtiefe der Natur perspektivisch hinter den Dingen. Die Güte wird also wirksam durch die Tätigkeit der Liebe als Organ, und zwar in der Ethik, wo wir sie denn auch tatsächlich finden. Und dies ist auch der Grund, weshalb man die Ethik sowenig aus der empirischen Natur der Dinge ableiten kann, wie das Denken aus der Materie, vielmehr sie ständig mit der Metaphysik verknüpft findet. Durch diese Gedankenoperation wurde nun bewiesen, daß die Perspektive kein Privileg der Optik ist, sondern vielmehr auch auf das Denken Anwendung findet. Nur muß der Denkakt vollzogen werden, während sich die optische Perspektive von selber aufdrängt.

Diese beiden Gedankengebilde, nämlich das vom Eros als Organ und das von der Tiefendimension der Natur, in einem zusammengefaßt, ergaben als Resultat die Entdeckung der Natur. Und zwar geschah dies im Laufe langer Gespräche, die Konrad Wilutzky mit dem Verfasser der »Rolle der Erotik« hatte, der ja zugleich der Verfasser dieses Buches ist. Es ist an dieser Stelle schwer zu sagen, wem die einzelnen Gedankengänge zuzuschreiben sind, da hier alles eng ineinander verwoben ist. Wilutzky war nicht der Mann, seinen Gedanken genügend Ausdruck zu verleihen; ihm lag der Stil der Verkündigung unter starken Betonung der eignen Person und es mangelte ihm an Darstellung und Beweis.

[*]) Wilutzky: »Die Liebe«. – Wissenschaftliche Grundlegung der Ethik. Verlag Eugen Diederichs, Jena; später Niels Kampmann.

Daher gehört er zu den verschollenen Denkern trotz seiner bahnbrechenden Grundgedanken, die in der Philosophie schon ohnehin etwas überaus Seltenes sind. Dagegen waren die Gespräche, die er zu führen verstand, von beispielloser Lebendigkeit, und er riß immer wie selbstverständlich die Führung an sich. Er sah, auch in den hohen Fünfzigern, aus wie der junge Goethe. Ein widriges Schicksal, das von innen her kam, hat jenes »ewige Gespräch«, wie er es zu nennen pflegte, auf zwanzig Jahre unterbrochen. Nachdem es sich gelegt hatte, konnte es wieder aufgenommen werden, und man stellte nach genauer Überprüfung aller Positionen fest, daß das »système de la nature«, das hier entstanden war, auch standgehalten hatte und jedem Einspruch gewachsen war. Eine Trennung erfolgte erst, als Wilutzkys Geist sich verwirrte und der einst so klare Kopf in religiösen Wahn verfiel.

Es ist notwendig, daß der Leser, wenn er den weiteren – aber auch schon abgelaufenen – Gang der Philosophie nicht aus den Augen verlieren will, die in diesem Intermezzo aufgeführten Gedanken auf das genaueste verstehe. Er sei daher gemahnt, hier jedes Wort auf die Goldwaage zu legen und nicht eher weiter zu lesen, als bis er des vollen Verständnisses sicher zu sein glaubt. Denn hier ist der archimedische Punkt der Philosophie. Um gleich mit einem drohenden Mißverständnis aufzuräumen: es handelt sich hier nicht um eine »tiefere Einsicht« oder eine »Vertiefung« der Natur, nicht um einen Komparativ, vielmehr um die Anwendung der Tiefendimension auf das Denken über die Natur, wobei die empirische Außen- und Innenwelt die »Fläche der Natur« oder die erste und zweite Dimension sind. Dieses Denken über die Natur ist aber nicht willkürlich, sondern notwendig. Genau so, wie die reine Logik an sich keinen Bezug auf die Gegenstände der Erfahrung hat und sie erst dadurch bekommt, daß sie in den Kategorien zur transzendentalen Logik durchbricht, ohne welche Erfahrung überhaupt nicht möglich ist, genau so ist der Akt der E n t d e c k u n g nicht möglich ohne Tiefendimension der Natur. Die Entdeckungen aber sind die Basis jeder weiteren Forschung: s i e müssen erst da sein. Die Berechnung der Gestirnbahnen, die jeder erlernen kann, setzt die Entdeckung des Gravitationsgesetzes voraus, was nicht jeder kann. Das heißt, sie setzt das Genie voraus, das, jedenfalls im genialen Augenblick des Einfalles, s e l b e r Erfahrung ist. Die gesamte *natura naturata* liegt also in den ersten beiden Abmessungen. Die Tiefe der Natur kommt nicht durch einen unbestimmten Tiefsinn im Menschen hinzu, sondern durch einen Denkakt, der notwendig ist, auch deshalb, weil sich sonst die Lehre vom Eros als Organ nicht halten ließe. Diese aber ist wiederum notwendig, weil der Eros sonst bloßer Trieb wäre wie der Hunger; das aber widerspricht der Entdeckung Platons. Man müßte dann von der Liebe denken, wie es die Mediziner tun: dann aber wird der Rückschlag auf die Ethik unvermeidlich und damit auf das höhere Menschentum.

Das hier angewandte mathematische Bild ist gewiß nur ein Gleichnis; aber man soll doch genau hinhören, was für eines. Wenden wir die Geometrie auf empirische Gegenstände der Fläche der Natur an, so entsteht die Ungenauigkeit nur durch das Dazwischentreten der Materie. Betrachte ich einen gefällten Baumstamm als einen Kegelstumpf, so wird niemand leugnen können, daß das richtig ist und daß ich demnach den Holzinhalt nach der mathematischen Formel dafür berechnen kann; hierbei lasse ich den Ungenauigkeitsfaktor außer acht, der durch die Verschiedenheit des Wachstums bedingt ist. So werden alle gefällten Bäume gemessen. Sage ich aber: das auf eine Ebene gefällte Lot ist das exakte Symbol für alle Körperliche, also Dreidimensionale, und, fortfahrend: die bei der Konstruktion eines Kubus sich dem Auge aufdrängende Perspektive ist das Symbol für die Tiefendimension der Natur, so leidet die Geometrie hier keinen Schaden durch einen Eingriff der Materie, sondern dadurch, daß der O r t , den ich damit treffen will, selber nicht Erscheinung wird. Indessen wird niemand leugnen können, daß dieses geometrische Gleichnis eine zwingende Überzeugungskraft an sich hat und daß man wahrscheinlich überhaupt kein anderes finden kann. Man könnte indessen den Sachverhalt auch in einer Proportion ausdrücken und sagen: die empirische Natur der Dinge (außen und innen) verhält sich zur vollen Natur wie die Fläche zum Körper.

Der Entdeckung der Kugelgestalt der Erde mußte auf dem Fuße der Begriff der E r d a c h s e folgen, weil die Erde sich bewegt, und zwar um sich selbst. Nun befindet sich aber die Natur ebenfalls in Bewegung, und so folgte der Entdeckung der Natur der Begriff der N a t u r a c h s e , obwohl das mathematische Bild hier bald seine Dienste versagen wird. Wilutzky hat dieser Darstellung im Gespräch schweigend zugehört, ohne aber zu widersprechen. Die Bewegung der Natur ist nun aber hier nicht das heraklitische παντα ρει, das ja den ständigen Fluß der empirischen Dinge meint, sondern der R e p r o d u k t i o n s a k t d e r N a t u r , der den Namen Kultur trägt. Dieser spielt sich im Laufe der menschlichen Geschichte ab, und man kann ich etwa in folgende Teile gliedern: Wissenschaft, Kunst, Ethik, Religion. Alle diese Gebiete aber entstehen nicht von allein, sie »wachsen« nicht, sie werden auch nicht »vom Menschengeist erzeugt«, sondern sie treten in die Erscheinung durch die Tätigkeit des Genies, neutral ausgedrückt: durch die geniale Zone der Menschheit. Der Entdeckungsakt aber (um als Beispiel etwa die Naturwissenschaft zu nehmen) ist kein einfacher, sondern er setzt sich allemal aus zweien in der Stromrichtung verschiedenen Vorgängen zusammen, dem *s t a t u s n a s c e n d i* und dem *a c t u s d e m o n s t r a n d i* . Der erste enthält den »Einfall« und kommt in Richtung vom Objekt auf das Subjekt zu; der zweite die Erfassung des Einfalles, welches beides zusammen das Werk oder die Tat ergibt. Am Einfall aber ist die N a t u r s e l b e r beteiligt, jedoch nicht von ihrer Fläche her, sondern aus ihrer Tiefendimension. In das Genie reicht die Natur noch mit hinein, jedenfalls in jenen geheimen Konsekrationsakt des Einfalles, in den Gelehrten dagegen nicht. Wäre die Natur nicht selber an den Schöpfungsakten des Genius beteiligt, der eine Sonderstellung in ihr einnimmt, so könnten sich die gefundenen Naturgesetze gar nicht auf die Natur beziehen. Sie wären erfunden, aber nicht entdeckt; sie hätten nominalistischen, aber nicht realistischen Rang. Es fehlte ihnen die Giltigkeit.

Dieselbe Einteilung des genialen Aktes kann man nun auf den anderen Gebieten der Kultur mit denselben Ergebnissen vollziehen. Bei der Kunst ist es ganz einfach; denn jeder Künstler sagt es uns sofort, daß es so und nicht anders ist. Gäbe es keinen *status nascendi*, so gäbe es keinen Künstler, der ihn austrägt; gäbe es keinen *actus demonstrandi*, so gäbe es keine Akademien. In der Ethik, deren Bau besondere Schwierigkeiten aufweist, ist noch eine Klärung notwendig, und was die Religion betrifft, so ist zu beachten, daß es diese seit der Erscheinung Christi nur im

Singular gibt. Den Vorgang der Natur aber, durch den sie sich an das Genie wendet, nennen wir ein reines Ereignis der Natur im Gegensatz zu den empirischen, als da sind Regen und Wind, Wachstum und Sterben, Erdbeben und Krankheiten, sowie alle pathologisch erfaßbaren Zustände des Gemütes. Die Art des Intellektes aber, die bei diesem Vorgang in Tätigkeit tritt, heißt Geist, und nur das ist Geist. Die reinen Ereignisse der Natur aber stehen zu den empirischen senkrecht.

Die Entdeckung der Erde samt ihrer mathematischen Begründung blieb im Altertum liegen und wirkte sich nicht auf den Menschentypus aus, der damals dominierte, weil dieser von seiner euklidischen Kulturseele befangen war. Die Entdeckung der Natur und ihre transzendentale Begründung wird gleichfalls liegenbleiben. Bestenfalls kann sie in einigen klugen Köpfen, und mögen es auch tausende sein, Widerhall und Zustimmung finden. Aber ihre Inkubationsfrist ist noch nicht abgelaufen. Allerdings kann man vermuten, daß sie wesentlich kürzer sein wird; denn hier muß ja nicht erst der Ablauf des faustischen Seelentums abgewartet werden, in das ja auch die gotischen Dome und die Fugenmusik fallen. Es handelt sich hier vielmehr nur um den Ablauf einer pathologischen Phase des faustischen Seelentums. Wie man in der Entwicklungsgeschichte der organischen Wesen von »überspezialisierten Tierarten« spricht, so ist auch das Menschentum heute überspezialisiert, und liefert als geschichtlichen Ausdruck dafür den Untergang des Abendlandes. Dessen Offensichtlichkeit braucht indessen nicht mehr besonders bewiesen zu werden. Die allgemeinste philosophische Formel für diese pathologische Phase, also die Diagnose, lautet: Überspannung der Kapazität des Subjektes. Der bisherige Höhepunkt der abendländischen Philosophie, der Kritizismus Immanuel Kants, ist das tonangebende Beispiel dafür, und der Einwand, den GOETHE, außerhalb dieses Prozesses stehend, gegen ihn machte, war der: »Er kommt nicht zum Objekt.« »Ihm ist« – schreibt SCHILLER an Körner am 1. November 1790 – »die ganze Philosophie zu subjektivisch«. Ferner GOETHE selbst bei seiner ersten Begegnung mit Schiller: »Die kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint...« Wir werden das im Kapitel über die »Ordnung des Intellektes« noch erörtern. Immerhin aber entdeckte doch wenigstens Kant das transzendentale Subjekt, und er konnte es sich demnach in etwa leisten, seine Kapazität zu überschätzen. Nun schließt sich aber an ihn eine erstaunlich große Menge von Nicht-Entdeckern an, Auslegern, Scholastikern, und ihr Wirkungsbereich geht tief in den gebildeten Laienstand hinein. Es ist doch erstaunlich, wie es möglich war, daß im Anschluß an so trockne und zudem höchst schwierige Schriften, wie die Kants es sind, im Laufe von einundeinhalb Jahrhunderten ganze Bibliotheken über ihn geschrieben worden sind. Hier liegt eine Leidenschaft für die Kapazität des Subjektes vor; man plädiert dafür. Aus dieser aber wurde in der sich anschließenden naturwissenschaftlichen Bildungsschicht die Leidenschaft für das Gehirn (womit sie das Subjekt nämlich verwechselten). Der naive Naturalismus hält ja das Gehirn für ein Werkzeug, das Gedanken produziert; darin wurde er leider von Schopenhauer unterstützt, der ja auch der Meinung ist, das Gehirn produziere Vorstellungen, »wie die Galle den Gallensaft«. Hieraus entsteht dann folgerichtig die Auffassung, daß der sogenannte »Menschengeist« – wie das nun auf einmal heißt – alles, was er an Kultur vor sich liegen hat, selber gemacht habe, und zwar so, daß die tätige Gedankenenergie ausschließlich vom Subjekt (sage »Gehirn«) in Richtung auf die »Natur« ginge, niemals aber umgekehrt. Die Natur liegt dann als Rohstoff vor dem »Menschengeist«, der sie zu seinen Zwecken umgestaltet. Dagegen GOETHE: »Denn es ging mir mit diesen Entwicklungen natürlicher Phänomene wie mit Gedichten: ich machte sie nicht, sondern sie machten mich« (Kampagne in Frankreich). Wäre die Natur nun das, was der naive Naturalismus und diese ganze Denkart von ihr sagt, so müßte sie sich das alles gefallen lassen. Das aber tut sie nicht; sondern an der Stelle, an der sie sozusagen schicksalhaft mir sich selber verknotet ist, im Menschen, erregt sie einen Tumult der Dämonen, gegen den kein Gehirn, keine Vernunft und kein »Menschengeist« auch nur das geringste ausrichten kann. Das macht: sie besteht aus Subjekt und Objekt im transzendentalen Sinne, und sie dringt auf eine volle *restitutio in integrum*. Die abstrakte philosophische Formel für diese Wiederherstellung lautet: »Entdeckung der Natur« und teilt sich ein in »Tiefendimension« und »Achse der Natur«. Durch sie allein kommt ein erträgliches Verhältnis des Menschen zur Natur zustande. Wer aber der Meinung ist, daß die Entdeckung der einzelnen Naturgesetze, die Dichtung, der Tempelbau, die Malerei, die Ethik und gar die Religion Werke des »Menschengeistes« seien, der lästert Gott.

Sechstes Kapitel

DER EROS ALS ORGAN FÜR DIE PERSON

1. DER ERKENNTNISAKT SUI GENERIS

Wir kehren auf den Schauplatz der platonischen Philosophie zurück, um dem Sokrates zu Hilfe zu kommen, der gerade dabei ist, sich von Diotima ins Garn locken zu lassen. Im Grunde freilich kämpfen sie beide, ohne es zu wissen, gegen die bedrückende Macht der euklidischen Kulturseele an. Der Eros konnte es nicht weiterbringen, er mußte als Daimon megas unter anderen Dämonen sein Wesen treiben. Aristophanes dagegen hatte in seiner Rede von den Doppelmenschen die Frage, was der Eros sei, am weitesten der Lösung entgegengetrieben; hier klingt es an, daß er ein Erkenntnisorgan ist, aber nur in Bezug auf die Person, die ich wiedererkenne als meine »andere Hälfte«. Hier liegt also etwas vor, was gänzlich einzigartig in der ganzen Natur ist: ein echter und unbestreitbarer Erkenntnisvorgang, der aber nicht vom Intellekt (also von Verstand und Vernunft) vollzogen wird, dem also jede Allgemeinheit fehlt, sondern von einem Organ, das mit voller Sicherheit sein Urteil fällt (dieses: »Du bist es!«) und somit eine Erkenntnis *sui generis* hervorbringt. Auf dieser Sicherheit beruht das berühmte salomonische Urteil. – Es wird schwierig sein, das zu begreifen, da die Philosophie bisher daran vorbeigegangen ist; es ist ihr überhaupt nicht in den Sinn gekommen, daß es dergleichen geben könne. Bei diesem Erkenntnisakt *sui generis* handelt es sich nicht etwa um eine bevorzugte Erkenntnis der Charaktereigenschaften eines andern, sondern nur um das Einmalige, das diesen Eigenschaften zugrunde liegt. Also um das, was einer »an und für sich« oder »Er selbst an seinem eignen Ort« ist, das heißt um eine Erkenntnis, die es sonst nicht gibt. Auch ist sie momentan und dauert nur für einen Augenblick, der aber anzuhalten scheint.

Die Erkenntnis der bloß empirischen Eigenschaften eines Menschen dagegen dürfte dem Nichtliebenden besser gelingen; sowie die Seele ins Psychologische eintritt, ist sie bereits getrübt. Auch soll man nur ja nicht meinen, daß es sich hier um eine erschlichene Erkenntnis des »«Dinges an sich« handele, denn es ist aus ihr heraus keine Urteil möglich außer dem einen: »Du bist es!« Diese Anrede der Singularität eines Menschen, als Erlebnis, ist nur dem Eros möglich, es ist aber seine erste vorzügliche Funktion als Organ. Um in der Sprache Kants zu bleiben, könnte man sagen: das, was einer »an sich« ist, und was niemals sonst in die Erkenntnis übergeht, sondern nur im empirischen Charakter als seine Erscheinung auftritt, dieses Singuläre tritt in dem einzigen Falle der Liebe in Berührung mit dem *suo genere* »erkennenden« Organ des Eros und löst dort die tiefste Beseeligung des Subjektes aus. Darum rechnete SOKRATES den Eros unter die vier Wahnsinnsarten »aus göttlichen Eingriff«. Auch LIONARDO DA VINCI dunkles Wort: »Die große Liebe ist die Tochter der großen Erkenntnis«, gehört wohl hierher. Und sogar die Sprache hat diesen Tatbestand, man könnte sagen, in die Affäre gezogen; man denke an das schon so oft zitierte Wort (1. Mose, Kap. 4, Vers 1) »Und Adam erkannte sein Weib Eva und nahm sie zu sich und zeugte mit ihr«; die Septuaginta hat an dieser Stelle ἔγνω, und das ist die genaue Übersetzung des hebräischen Wortes »jada«, das dieselbe Doppelheit und zugleich Einheit von »Erkennen« und »Beischlaf ausüben« in sich trägt. Alle vier großen Ursprachen, in denen die Bibel geschrieben ist, sind sich in diesem Punkte einig.

2. DER INDIVIDUALBEGRIFF UND SEINE FUNKTION

Ein weiteres Anzeichen dafür, daß der Eros als Organ zum Bestande des transzendentalen Subjektes gehört, ist seine enge Verwandtschaft mit dem Individualbegriff und eine Art Symbiose mit ihm.

SOKRATES ist der Entdecker des empirischen Begriffes, und über diese Tat des Geistes ist er nie zur Ruhe gekommen. Die Funktion des Begriffes ist es, »aus vielen Wahrnehmungen einen Begriff herauszuheben« (Phaedr. 249 C), wodurch allein etwas verstanden werden kann (ξυνιεναι κατ' εἰδος). Hunde also, die über die Straße laufen, sind zunächst bloße Wahrnehmungen (αἰσθησις); über sie gibt es kein echtes Wissen, sondern nur Vermutung (δοξα); durch die zugreifende Tat des Begriffes aber tritt die blitzschnelle Umwandlung in Wissen (ἐπιστημη) ein. Der Begriff greift aber nicht in die Sinneswahrnehmungen hinein – dort stieße er ins Verworrene –, sondern in die Idee, das heißt hier die Art. Auf diesem Vorgange, nämlich daß er im Subjekt stattfinde, besteht die Natur. Sie läßt es nicht zu, daß ihre Schöpfungen als bloße Sinneswahrnehmungen an einem gedankenlosen Subjekt vorbeilaufen. Diesen Prozeß haben wir bei der Tätigkeit des Ersten Namengebers ausführlich besprochen und schon dort erfahren, daß der Begriff unter dem Drucke des archetypischen Potentials der Natur entsteht und von dorther stammt. Dieser Druck ist nicht spürbar wegen seiner Gleichmäßigkeit, ähnlich dem Luftdruck. Es geschieht nämlich ganz automatisch, daß der Intellekt die Wahrnehmungen unter den Artbegriff subsumiert; aber erst wenn dieser äußerst wichtige Akt der Einordnung stattgefunden hat, ist die Schwelle des Wissens erreicht, und der Wahrnehmungsgegenstand leuchtet als ein Gegenstand der Erkenntnis auf; denn erst von hier an ist der Intellekt imstande Urteile zu bilden. Der Artbegriff »Hund« also umfaßt ganz spontan alle Hunde kraft eines vollziehenden Momentes, das sowohl *in objecto*, als Archetypus, wie im Subjekt, als Artbegriff, verankert ist. Durch ihn allein werden die in den verschiedensten Gestalten wirr herumlaufenden Wesen – von der Urgestalt her – festgehalten und als Gegenstand der Erkenntnis gesichert. Artbegriffe sind, wie alle Begriffe, stets abstrakt, das heißt, frei von jeder sinnlichen Beigabe, stets exakt, das heißt, sie treffen genau in Richtung auf das eigentliche Wesen, stets allgiltig, das heißt, niemand, der Vernunftwesen ist, kann sich ihrer Anerkennung entziehen.

Nun gibt es aber eine Gruppe von Begriffen, die alle Eigenschaften der Artbegriffe an sich haben, nämlich abstrakt, exakt und allgiltig zu sein, nur mit dem Unterschiede, daß der Akt der Subsumtion sich bei ihnen nur einmal vollziehen läßt, weil der Gegenstand nur einmal vorkommt; das sind die Individualbegriffe. Der Kölner Dom ist ein Individualbegriff; ein einzelner Hund, dem ich einen Namen gebe, ist es; und ebenso ist es der Begriff »Sokrates«, wie der jedes einzelnen Menschen. – Wenn Antisthenes von Megara nach Athen zu läuft und sieht von ferne das Gewimmel von Lebewesen auf der Agora, so wird er diese, je näher er kommt, allmählich zu unterscheiden wissen und schließlich sagen: das sind Menschen, Hunde und Esel; er wendet also die Artbegriffe an. Auf hundert Schritt nahe gekommen, wird er eine unförmliche Mannesgestalt wahrnehmen, noch in unklaren Umrissen, als »Schema«, um dann auf einmal zu erkennen: »Das ist Sokrates...!« Er hat durch den Individualbegriff eine Wahrnehmung in Erkenntnis verwandelt. Nun frage ich: ist der Grad von Sicherheit, Bestimmtheit, Allgiltigkeit, mit dem das geschieht und wodurch jede Verwechslung mit einem andern Menschen ausgeschlossen wird (wenn er nämlich richtig erkannt hat), ein anderer als der, mit dem der Artbegriff »Hund« den einzelnen Hund bestimmt und eine Verwechslung mit dem Esel ausschließt? Ohne Zweifel ist der Grad der Sicherheit der gleiche, denn er hat gleiche Herkunft. Wenn es nämlich richtig ist, daß die Artbegriffe ihre objektive Basis im Archetypus haben, so muß auch der Individualbegriff, da er sonst dieselben Merkmale besitzt, einen objektiven, in der Tiefe der Natur gelagerten Grund besitzen, nämlich die Person. Die Natur besteht darauf, daß die Person im Individualbegriff aufgenommen wird – sonst ließe sie es zu, daß ich einen Menschen mit einem andern endgiltig verwechsle, das heißt, daß ich die *differentia specifica* als nebensächlich betrachte. Das aber geschieht niemals.

Indessen gilt das alles nur vom Menschen. Es gibt zwar, wie schon erwähnt, auch Individualbegriffe von Tieren, aber diese sind sozusagen blinde Fenster: die Natur besteht hier auf nichts. Ich mag einen treuen Hund, dem ich einen Namen gegeben habe, noch so sehr individualisieren und seine Unersetzlichkeit empfinden, und er unterscheidet sich gewiß von jedem andern Hunde durch untrügliche Merkmale: indessen, das liegt alles im Empirischen, wo es *eo ipso* nichts Gleiches gibt. Gedeckt aber ist diese auf die Spitze getriebene Individualisierung nicht. Ihr entspricht kein archetypisches Pedant im Welthintergrunde. Tierliebhaber werden hiergegen Einspruch erheben, denn sie behaupten immer, der Hund habe auch eine Seele und jeder seine eigne; oder doch ein eignes »Wesen«. Indessen, sie unterliegen hier einer psychologischen Täuschung, die freilich naheliegt. Wenn man ihnen das Wort »Wesen« hier ruhig konzedieren will, weil damit schon ohnehin genug Unfug getrieben wird, so werden sie hingegen nicht behaupten wollen, daß ihr Hund eine Person sei. Nur darauf aber kommt es an. Denn die Beziehungen zwischen dem Herrn und seinem Hunde mögen noch so innig und wahrhaft rührend sein, wie sie wollen, sie bleiben, was die Person angeht, immer subjektiv, und beim Anruf des Namens springt kein Funke von etwas Seiendem zur Erkenntnis über. Sollte freilich an dem, was die Pythagoräer und die Buddhisten behaupten und was Sokrates im Phaidros aufgreift, etwas Wahres sein, daß nämlich Menschenseelen sich im Tierkörper verfangen könnten, dann läge die Sache anders. Die Pseudonymität des Namens würde dann offenbar, und auch dies, daß sehr bedeutende Menschen ihren bürgerlichen Namen als Pseudonym empfinden und nach ihrem wahren Namen suchen.

Dagegen, wenn Antisthenes den Sokrates nunmehr begrüßt, da antwortet wirklich etwas. Der Individualbegriff »Sokrates« ist durch die objektive Person gedeckt. Er zündet also; hier springt ein Funke von etwas Seiendem zur Erkenntnis über. Antisthenes ist überzeugt davon – denn sonst hätte seine Reise nach Athen keinen Sinn –, daß sein Begriff von Sokrates genau in Richtung auf das eigentliche Wesen des Sokrates geht und dort auch seine Entsprechung hat. Und Kennenlernen heißt ja hier nicht etwa die Gewohnheiten seines empirischen Charakters, die er mehr oder minder mit anderen gemein hat, sondern es heißt, auf den Grund dieses Charakters zu kommen, der nur einmal da ist. Und die Frage, die dann allen anderen das Thema angibt, lautet: wie hält dieser Mensch den Konflikt zwischen Anpassung und Ethik durch...? Daß diese Frage, die an jeden Menschen gestellt ist, und die dem Tiere nicht gestellt werden kann, bei Sokrates auf die Spitze getrieben wurde, das machte die besondere Zugabe aus, die die Natur ihm aufgebürdet hatte.

Nun ein Szenenwechsel: der König von Juda läßt sich durch die Straßen von Jerusalem tragen; da fällt sein Blick unter dem Gewühl von Menschen auf eine Mädchengestalt: die Fürstentochter Sulamith. Was hier zuerst beim König geschieht, ist auch nur ein Erkenntnisakt unter Anwendung des Individualbegriffes; dieser reicht genau bis zu dem Gedanken: das ist Sulamith! Aber dieser Akt dauert nur einen kurzen Augenblick, denn er wird sofort überschwemmt vom Erlebnis der Person Sulamith. Der Eros greift im Nu gewaltig ein; es beginnt das Hohelied Salomonis. Möge da neben ihr noch ihre Dienerin Suleika stehen mit schöneren Brüsten, vollerem Haar und zarteren Gliedern: – hilft nichts, denn die Liebe springt zwischen der Person der Sulamith und König Salomon über und wieder zurück, und nirgendwo anders. Sie ist gemeint, oder, wie die deutsche Sprache tiefsinnig sagt: geminnt. Es ist das einmalige Menschenantlitz, das der Vermittler dieses Vorganges ist. Man sieht also: die Liebe tut dasselbe wie der Individualbegriff, sie laufen beide in gleicher Bahn dorthin, wo die Person im Objekte lagert. Nur tut es der Eros als ein Organ, jener aber als eine Funktion des Intellektes. Diese kann man durch erkenntniskritische Untersuchung genau bestimmen und erklären, bei der Liebe geht das nur in beschränktem Maße; es ist das aber kein Schaden, denn jedermann weiß, was Liebe ist. Um aber ihren Ort im Subjekt genau festzulegen, müßte man sagen: sie nimmt eine eminent deutlich markierte Sonderstellung ein zwischen Subjekt der Erkenntnis und dem des Willens; sie ist Wille und Erkenntnis zugleich, ähnlich so wie das »Schema« Kants ein Mittelding zwischen Begriff und Anschauung ist. Hierbei bedienen wir uns des schopenhauerischen Begriffes vom Willen, ohne dessen metaphysischen Mißbrauch als »Ding an sich« zu akzeptieren.

3. AUCH DIE WOLLUST UNTERLIEGT DEM PRINCIPIUM PERSONALITATIS

Daß der Eros seinen Charakter als Organ für die Person niemals aufgibt, so gut wie das Auge niemals davon läßt, auf den Lichtätherdruck zu antworten, das zeigt sich eben so sicher auf dem Gebiete der bloßen Wollust. Es kann keine Rede davon sein, daß der Mensch imstande wäre, hier wahllos zu handeln; die Person wird nur ausgeklammert. Man kann hierzu in Gedanken das folgende Experiment anstellen:

1. Ein läufiger Rüde werde einem Dutzend gleichfalls läufiger Hündinnen zum Zwecke der Begattung zugeführt. Seine erste Wahl wird dann auf diejenige treffen, die den stärksten Geschlechtsduft an sich trägt; das heißt also, der Rüde reagiert rein sinnlich.

2. Ein menschlicher Mann befinde sich in derselben Lage, das heißt in einer *casa lupanare*, und die *domina meretrix* stelle ihm die gleiche Anzahl von Freudenmädchen zur Auswahl vor: seine Wahl fällt nicht nach sinnlichen Reizen, etwa der gleichen Art, aus, sondern nach einem geheimen ihm selbst nicht bewußten personalen Prinzip. In der Erwählten steckt für ihn irgend ein Anklang von Person, der sich über den Blick des Auges kundtut, und das ist es, was ihn zu seiner Wahl bestimmt.

Man darf in der Auswertung dieses Experiments sich nicht von den trüben Einflüssen der Psychologie behelligen lassen. Diese spricht von »Partialtrieben«, das heißt, von einzelnen Körperteilen des Geschlechtspartners, die vorgeblich einen »erogenen« Einfluß auf die ebenso vorgebliche »sexuelle Sphäre« ausüben. Das ist ein Gewimmel von Denk- und Beobachtungsfehlern. Denn weder die traubenförmigen Brüste Sulamiths, noch das, was die berühmte Aphrodite Kallipygos so reichlich anzubieten hat, haben an sich auch nur die geringste erogene Kraft, sondern allein ihre Eigentümerinnen. Mag die Person im wildesten Orgasmus verraten und verkauft werden, aber dasein muß sie. Und ohne sie gibt es auch nicht die Spur eines »sexuellen Reizes«. Das macht: der Eros ist kein »Gattungstrieb«.

Nun scheint es der Natur an einer Stelle des menschlichen Geschlechtes nicht geglückt zu sein, das Prinzip der Personalität durchzuführen; sie blieb vielmehr im bloßen *principium individuationis* stecken, und zwar bei der echten Dirne. Diese ist durchaus nicht zu verwechseln mit jenen, wenn auch käuflichen Freudenmädchen, denn diese können allemal Freude bereiten, ja fast Glück; die Dirne aber hinterläßt immer Grauen. Es gibt hierfür kein männliches Analogon, sondern nur beim Weibe hat jene eigenartige, in der Substanz verankerte Auslassung des Persönlichen stattgefunden. Man sagt, sie sind ohne Seele. Stößt nun der Eros auf solch ein Geschöpf in der ihm eignen, weil *a priori* gegebenen Erwartung, es mit einem persönlichen Wesen zu tun zu haben, das er immerhin gröblich mißbraucht, so tritt ganz unmittelbar jene bekannte Reaktion der tiefen Enttäuschung, der Scham, des Ekels und des Grauens ein, die so viele jungen Männer zu dem, wenn auch vorübergehenden Urteil geführt hat, das Weib überhaupt habe keine Seele. Es ist hier wahrhaft Sodomie getrieben worden, und der Eros hat ins Nichts gestoßen; was nichts weiter auf sich hätte, wenn er nicht ein Organ von transzendentaler Bedeutung wäre. Die Dirne mag im übrigen den schönsten Körper haben: wenn die Person nicht da ist, auch um mißbraucht zu werden, so nützt es alles nichts.

4. EROS UND ERBSÜNDE

Wäre der Eros »Gattungstrieb«, so verliefe das ganze menschliche Liebesleben konfliktlos. Das aber ist wie *figura* zeigt, nicht der Fall. Sondern es ist vielmehr der Schauplatz wildester und zerstörender Szenen, wie auch der edelsten Erhebungen des Gemütes; und der Mensch hat nicht die Möglichkeit, um der guten Ordnung willen, die Extreme zu vermeiden. Der große Dämon Eros hat sich von jeher als der Stärkere erwiesen. – Wie ist dieser Zustand zu erklären? Wenn es mit rechten Dingen zuginge, so müßte der Liebesakt des Menschen in der gleichen Weise von der Natur gesichert sein, wie der Zeugungsakt beim Tier, und demnach ständig denselben Ablauf haben. Und das täte er auch, wenn alle seine Elemente dem gleichen Naturvordergrunde angehörten. So verstehen ja die sogenannten Naturforscher bekanntlich den menschlichen Liebesakt. Gerade das aber ist nicht der Fall. Das bloße Individuum gehört in die Fläche der Natur, die Person aber in deren Tiefe und tönt von dorther durch (*personare*). Daher kann man sich hier auf jede mögliche Komplikation metaphysischer Art gefaßt machen. Denn niemand ist davor sicher, daß die Liebe, in der er zu einem andern in jahrelangem Glück lebt, sich heimlich entwindet, um eines Tags unter Schmerzen zu verschwinden, denn:

> Wahrlich, keiner ist weise,
> Der nicht das Dunkel kennt,
> das unentrinnbar und leise
> von allen ihn trennt. (Hermann Hesse)

Die Person hat sich dem Organ entzogen.

Auf der andern Seite kann es kommen, daß jemand glaubt, in einem nur wollüstigen Verhältnis zum andern leben zu können, unter Ausklammerung der Person, bis auf einmal durch ein Wort, das fällt, oder einen Blick, er Hintergründe aufreißt, die Liebe durchschlägt und unter glückseligem Gefühl die Einklammerung vollzieht. Das sind rätselhafte Vorgänge, die sich nicht aus Trieb und Sinnlichkeit erklären lassen, denn die sinnliche Gestalt ist ja dieselbe geblieben; der Weltvordergrund blieb unverrückt. Was aber bei solchen Ereignissen, die der Mensch tief ernst zu nehmen gezwungen wird, sich seinem Gemüte aufdrängt, ist das ungewisse Gefühl von Schuldigwerdenkönnen ohne bösen Willen. Diesem mit der Erkenntnis nahezukommen und wenigstens seine Wurzeln zu fühlen, ist schwer und ist auch von jeher nur dadurch gelungen, daß man mythologische Vorstellungen benutzte.

Nimmt man hier das von Aristophanes im Gastmahl angeschlagene Thema auf, so müßte man, es weiterführend, sagen: Jene entzweigeschnittenen Hälften des mythischen Urmenschengeschlechtes wurden von Zeus in alle

Windrichtungen zerstreut und fanden sich nicht wieder. Der Eros aber entstand hier durch die Wunde der großen Schnittfläche, wie ein Heilmittel, und brach, wegen der Frische der Wunde, mit umso ungestümerer Gewalt auf. Jene Urmenschen, ein jeder im tiefsten sich halb fühlend, haben es nun nicht über sich gebracht, zu warten, bis sie die andere Hälfte nach langem Suchen wiederfanden; noch weniger aber, auf alles andere zu verzichten und lieber ein Leben in stolzer Einsamkeit zu ertragen als vorliebzunehmen; sondern sie haben vorliebgenommen und sich blind auf das gestürzt, was ihnen gerade begegnete. Das aber war Liebesverrat. – Wo nun das Ganze ein Hermaphrodit war, da wurden Kinder gezeugt, und dieses neu entstandene Menschengeschlecht ist das empirische, dem wir angehören. Für jedes Einzelwesen dieses Geschlechtes aber gibt es das Original der andern Hälfte nicht mehr – das ist verspielt und vertan worden durch jenen voreiligen Zeugungsakt, den das Christentum eine Tat des alten Adam nenn. Wohl aber schimmert das Original durch jede Liebesbegegnung hindurch. Jenes hastige Fehlgreifen aber (ἁμαρτια), das eigentlich nicht hätte sein sollen, macht sich als dunkles Gefühl von Schuld bemerkbar, einer Schuld aber, die nicht aus bösem Willen des Einzelnen stammt, sondern die dem ganzen Menschengeschlechte als ein Erbteil anhaftet und der daher das Merkmal der Unvermeidlichkeit zukommt; dies um so mehr, als ja die Liebe, die dem mythischen Urmenschen in jener kritischen Stunde zu Hilfe kam, nicht sein Werk ist, sondern ihm von der Natur geschickt wurde mit dem Anspruch erfüllt zu werden. So ist der Mensch in der Erbsünde zugleich unschuldig.

Aber wir sind allein deshalb nicht ausgestorben, weil jener mythische Urmensch – also doch eben letzten Endes »wir« – jenen ungeduldigen Fehlgriff beging. Wir verdanken unser Leben einem Liebesverrat – und wir selbst begehen ihn ständig weiter: mit gutem Willen. Es trafen eben in jener Zeit drei tiefgreifende Vorgänge zusammen, die einander durchdrangen: das Schöpfungswort, wonach es überhaupt Menschen gab, war gesprochen; das heißt, jene völlig dunkle und rätselhafte Verbindung zwischen dem Archetypus Mensch und der Materie war eingetreten. Materie aber ist von innen gesehen Wille, und dieser macht sich als unbedingter Daseinsdrang bemerkbar, nachdem jene Verbindung einmal geschah. Der Hilferuf des Selbstmörders, kurz vor dem Versinken, ist der beste Ausdruck dieses Willens zum Leben. Von jenem Schnitt längs durch den Hermaphroditen aber wurde jener Wille zum Dasein schwer erschüttert. Fanden sich die beiden originalen Hälften nicht wieder, so starb das Menschengeschlecht aus, denn es war ja durch den Schnitt sterblich geworden. Der jetzt zu Hilfe kommende Eros aber vermehrte durch sein bloßes Dasein sofort den Lebenswillen, denn durch ihn trat ja das neue Prinzip der Person auf den Plan. Der Mensch will von nun an nicht bloß Mensch bleiben, sondern vor allem Er selber; dieses Ich selber hatte er aber durch das Erlebnis der Sehnsucht zur andern Hälfte kennengelernt, die ja eben dadurch zugleich mit ihm eine andere Person wurde. Nun riß der Eros gewaltig den sonst bloß generellen Gattungstrieb mit sich fort, und der Griff nach dem nächsten Weibe war getan. Mit diesem Liebesverrat war zugleich die Zukunft des Menschengeschlechtes gesichert in einem unübersehbar langen, keineswegs freilich ewigen Leben. – Diese Tat aber wirkt in uns fort und wird kraft Satzung der Natur immer wieder von neuem begangen.

Da aber das Original nun einmal verlorengegangen ist, so folgt daraus, daß jedes irdische Liebesverhältnis mit einer geheimen Grundschuld belastet ist, die nur im flammenden Augenblicke der ersten Umarmung übersehen wird. Sie macht sich aber früher oder später als ein beträchtliches Vakuum bemerkbar, das die Heimat oder doch der Unterschlupf sehr böser Dinge, ja des Bösen selber werden kann.

5. MEDEA UND DIE QUELLE DES BÖSEN

Da ist Medea, die Tochter des Königs Aiëtes von Kolchis; sie ist mit Jason auf der Argos gefahren, um das Goldene Vlies zu holen, ist seine Gattin geworden und hat zwei Kinder von ihm. Beide kommen mit den Kindern nach Korinth zum Könige Kreon. Da begeht Jason einen Liebesverrat an ihr, indem er hinter ihrem Rücken die Königstochter Glauke freit. Kreon aber verlangt, daß Medea mit ihren Kindern das Land verlasse. Da flammt in der Zauberin aus unergründlicher Tiefe, nämlich aus derselben, aus der ihre Liebe stammt, ein Haß gegen Jason auf, der sie zum Äußersten treibt.

> »... des Weibes Herz ist voller Furcht
> Und schlecht in Kraft und Eisen anzusehen,
> Jedoch im Bett betrogen schlägt kein Herz
> Dem Weibe gleich in mordbegieriger Lust« (H. B.)
> (Euripides, Medea, 263—66.)

Sie beschließt, Jason zu ermorden, außerdem den König Kreon und Glauke, ihre Nebenbuhlerin. Um aber ihren Gatten vorher noch aufs tiefste zu treffen: auch ihre eignen Kinder. Und wir erleben am Schluß die grausige Szene, wie sie auf ihrem Drachenwagen, Siegerin über alle, mit den Leichen der Kinder einherkommt und dem gebrochenen Jason ihre Auslieferung, ja den Kuß auf die toten Lippen verweigert.

Alle andern Arten von Tötung eines Menschen haben eine nur relative Bedeutung; der Raubmörder tötet sein Opfer nur eben, weil es nicht anders geht; im Kriege und im Zweikampf, wo ja das eigne Leben aufs Spiel gesetzt wird, geht es immer um eine – freilich nur subjektive – höherer Sache; hier aber, bei Medea, ist das Mordverlangen von gänzlich anderer Herkunft, ist absolut und die reine und genaue Umkehrung der Liebe. Wir stehen hier an der Quelle des Bösen selber. Sie sprudelt unmittelbar neben dem Eros und beginnt in dem Augenblick des Liebesverrates. Denn das ist wirklich das echte Böse, das nur zu seiner eignen Befriedigung in die Welt tritt.

Nun handelt es sich bei Jason freilich um ein wirkliches Unrecht; denn er nimmt hinter Medeas Rücken eine andre zur Frau; uns verwundert nur die ungeheure Maßlosigkeit des Hasses, die eine Bürgschaft für die Tiefe ist, aus der er stammt. In seinem Verhalten aber gleicht er der Liebe, die sich auch leicht auf alles überträgt, was mit dem geliebten Partner zusammenhängt. Aber es ist nicht das Unrecht, das den Haß auslöst, sondern – und das ist der entscheidende

Punkt – die Tatsache, daß überhaupt eine andere Frau geliebt werden kann, nicht statt ihrer, sondern außer ihr. Es ist der verletzte Anspruch auf Alleinbesitz in der Ehe, der als Verrat empfunden wird. Xanthippe verfolge auch den Sokrates mit Gift und Geifer, obwohl sie genau wußte, daß dieser redliche Mann sie nie verstoße würde. Aber, was er außer ihr noch trieb, das und alles, was daran hing, wollte sie von Grund auf zerstören. Jedes Weib aber fühlt sich vom Manne »im Bett betrogen«. Aber wie, wenn diese Zerstörung gelungen wäre...? Und wer zählt die vom Weibe verdorbenen Werke des Mannes?

6. DIE EHE ALS PRÜFSTEIN ZWISCHEN GESETZ UND CHRISTENTUM

Es ist schwer zu bestreiten, daß die Einehe unter allen sonst möglichen Formen einen besonderen Rang einnimmt und daß sie, mag man es wollen oder nicht, stets am höchsten geschätzt wird. Das kommt nicht daher, daß sie etwa die vernünftigste Form ist – weil auf einen Mann durchschnittlich nur eine Frau kommt –, sondern daher, daß sie das Symbol für den Urzustand ist. Der Ehepartner ist zwar nicht selber die originale Hälfte, aber doch ihr Statthalter auf dieser Erde und trägt damit alle Vorzüge an sich, die eine Statthalterschaft nun einmal hat – freilich auch alle Fragwürdigkeit. Aber allein diese Tatsache, daß sie auf das mythische Bestehen eines verlorenen Originales hinweist, verleiht ihr eine Würde, welche die freien Beziehungen nicht aufzubringen vermögen, obwohl nicht selten Größe und Schönheit auf deren Seite liegen. Und das wird dumpf empfunden, wenn man die Einehe, wie es so heißt, als den sittlichen Höhepunkt der Geschlechterbeziehung bezeichnet. Denn es kann ja eben nur eine andere Hälfte geben. Daß »zweierlei Fleisch eines« werde, das heißt, eine wirkliche, in die Tiefe des Welthintergrundes reichende Einheit, das nannte, wie man weiß, der mysterienkundige Apostel Paulus ein »*mega mysterion*« – ein großes Geheimnis.

Geschlossen wird die Ehe durch das Jawort zueinander; dieses Ja wird zunächst vom Subjekt des Willens ausgesprochen und ist demnach eine verbindliche und unbezweifelbare Verpflichtung. Mitklingt aber in dieses Ja unvermeidlich ein Urteil, das etwa lautet: Du bist die Frau, die objektiv zu mir gehört. Dieses Erkenntnis-Ja aber unterliegt dem unvermeidlichen Irrtum. Darum wird auch an dieser metaphysisch brüchigen Stelle der Ehe der kultische Akt des Priesters eingeschoben, der den wahren Tatbestand in einer erhöhten Schicht des Seins läutern soll – und kann. Die Ehe besteht daher aus drei deutlich erkennbaren Komponenten: Der Liebe, dem Vertrag und dem Sakrament. (Es soll aber hiermit nicht gesagt sein, daß die Ehe im theologischen Sinne Sakrament ist). Wo das Sakrament ausfällt, wie in der Zivilehe, da tritt zweifellos eine Schwächung des Bestandes ein; wo aber die Liebe ausfällt, das heißt, in den Vernunft-Ehen, da hat der Vertrag und das Sakrament alles zu tragen. Diese – sehr häufige – Form aber schaltet aus unserer Betrachtung aus, denn wir treiben hier nicht Soziologie, sondern Philosophie, und wollen auf den Grund der Erbsünde sowie des Bösen kommen, der, wie es uns scheint, im Eros zu suchen ist.

Man sieht aus alledem, daß die Ehe keinen eignen Bestand hat, daß sie vielmehr der Stützung bedarf. Die Natur hat ihr die urtümliche Sanktion versagt. Sie schenkt ihr nicht die Sicherheit, die sie dem befruchteten Ei im Mutterleibe gewährt, wo keine Macht der Welt imstande ist, die männliche von der weiblichen Keimzelle zu trennen, wenn die Empfängnis einmal eingetreten ist; sondern sie verwies ihren Bestand an die sichernden Mächte Vertrag und Sakrament, will sagen Staat und Kirche. Das aber liegt an der Unergründlichkeit der Person, deren Gehalt nicht im Naturvordergrunde liegt wie Ei und Samenzelle. Wäre es anders, so gäbe es so wenig Ehebruch, wie es einen Bruch der Befruchtung gibt. Keiner der beiden Partner würde auch nur auf den Gedanken kommen, sich einem andern hinzugeben, und die volle und dauernde Glückseligkeit wäre der Zustand, in dem sie sich bis an ihr Lebensende befänden. Das aber ist nicht der Fall. Dabei bleibt es noch allemal offen, durch welchen Akt die eigentliche Untreue begangen wird. Es kann sich sehr wohl jemand unschuldig fühlen, ja sogar sein, der vor der Wollust mit einem fremden Partner nicht zurückgeschreckt ist, wenn er nur an einer bestimmten Stelle, die wie ein gemeinsamer Schwerpunkt der drei Komponenten gelagert ist, nicht gefehlt hat. Das ist möglich aus Gründen der Unerschöpflichkeit der Person. Auf der andern Seite kann ein wesentlich geringerer Akt, den kein Gesetz zu fassen vermag, den vollen und unsühnbaren Verrat bedeuten.

Man stößt hier unwillkürlich und doch mit innerer Folgerichtigkeit auf die Worte der Bergpredigt des Herrn: »Wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen.« (Matth. 5, 28.) – Dieses Wort kann von zwei Seiten her ausgedeutet werden; zunächst von der Gesetzesverschärfung her. Man hatte ihm vorgeworfen, daß er das Gesetz auflösen wolle, und nun kommt seine Erwiderung in der stereotypen Form »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist...Ich aber sage euch...«; darauf folgt, an mehreren Beispielen erläutert, seine Verschärfung des Gesetzes, die jenen Vorwurf widerlegen soll. Nun aber die andre Seite: »Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren« – das ist ein unvermeidlicher Vorgang –, »der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen«, das heißt: der gute Wille, es nicht zu tun, kommt immer zu spät. Es ist so, als ob man zu Auge sagen wollte: »Tue dich auf, aber sie kein Rot, denn sowie du Rot gesehen hast, wirst du blind sein.« Auf diese Stelle im Wesen des Menschen, an der er, ohne es zu wollen, schuldig wird, wollte der Herr mit jenem doppelträchtigen Wort hinweisen. Denn das »Ansehen, ihrer zu begehren« ist ja noch kein Tun, sondern ein unvermeidlicher Zustand, der aber die Basis für alles, was sonsthin Sünde heißt, abgibt. Und eben diese Basis der Erbsünde ist es, auf die das Christentum hinweist. Sie ist seine Entdeckung.

Dahingegen behauptet die israelitische Religion von alters her bis auf den heutigen Tag, daß durch das Halten der Gebote Gottes, also durch einen Akt des Gehorsams, zugleich das Tor für die Rückverbindung (*religio*) des Menschen mit Gott geöffnet wird. Dabei wird dem Menschen unterstellt, daß er von sich aus die Freiheit habe, seinen Willen zu einem guten Willen zu machen. Die Theologie nennt das die Rechtfertigung (*dikaiosyn*e) des Menschen. Nun gibt es gar keinen Zweifel darüber, daß das Gebot »Du sollst nicht ehebrechen« zu Recht besteht und nicht etwa »aufgelöst« werden kann, genau so wenig wie irgendein anderes. Fragt sich nur, durch welche Handlung die Ehe wirklich, das heißt, an

ihrer tiefsten Stelle, das aber heißt dort, wo das Ja zur Person stattfand, durch welche Handlung also die Ehe gebrochen wird. Wenn nun das Wort Christi vom »Ansehen, ihrer zu begehren« gilt, so folgt daraus, daß das Gebot von Menschen nicht gehalten werden kann. Das Wort gilt aber, denn es verweist ja deutlich auf das Vakuum der Schuld. Wodurch dieses entstand, wissen wir, vom mythischen Grunde her, bereits. Es nützt also nichts, kasuistische Vorschriften anzuhäufen, die das eheliche Leben regeln, und es nützt nichts, sie getreulich zu halten: es entsteht dadurch immer nur der Pharisäer im besten Sinne des Wortes oder der bürgerliche Christ –, was dasselbe ist. Jenes Tor der *religio* wird dadurch nicht aufgestoßen, und schließlich kommt doch der Beste unter ihnen, Nikodemos, des Nachts zum Herrn und stellt eben dies fest. Es nützt nichts. Das heißt aber, er ist auf die Erbsünde gestoßen; er hat sich an ihr wundgerieben, indem er glaubte, durch redliches Nichtbegehen der verbotenen Handlungen und durch Erfüllung der geforderten von ihr freizukommen. Und er hatte nicht bemerkt, daß diese Befreiung (*aphesis*) umsonst geschenkt wird.

Es ist ein gewisses Wagnis, das Motiv für den Besuch des Nikodemos (Joh. 3, 1 ff.) so auszulegen; allein es kann nicht gut ein anderes gewesen sein, und die Analogie zum reichen Jüngling liegt auf der Hand (Matth. 19, 16). Beide sind Pharisäer, beide haben das Gesetz getreulich erfüllt, beide aber wollen nicht die »Rechtfertigung«, sondern sie wollen selig werden (»ins ewige Leben kommen«).

Die Erbsünde bedeutet die notwendige Verfehlung (*harmartia*) aller menschlichen Taten. Sie wird aber nur sichtbar und prägt sich dem Gemüte als ein Gefühl von Schuld auf, wenn das menschliche Tun und Lassen auf metaphysische Druckpunkte stößt. Bei den Tätigkeiten, die dem Bestellen des Landes und der Herstellung von Werkzeugen diesen, tritt sie nicht in Erscheinung. Metaphysisch empfindlich aber sind neben dem Urphänomen der Liebe drei Gebiete: Die Ethik, die Kunst und die großen Erkenntnisprozesse, deren Thema die Ergründung des Weltcharakters ist, also die Philosophie. Das Christentum, das die Erbsünde entdeckte, hat in seinem bisherigen Verlauf sein Augenmerk nur auf die Ethik gerichtet, die anderen beiden Gebiete aber übergangen. Das rührt offenbar daher, daß die Ethik alle Menschen angeht, während in der Kunst und in der Philosophie jene Last nur den von der Natur Privilegierten aufgebürdet wird, der übrige Teil der Menschheit dagegen nur empfangend ist. Man kann aber auch freilich sagen, daß in der Ethik die Erbsünde am grellsten aufleuchtet; jedenfalls tat sie es bisher.

Siebentes Kapitel

DIE GRUNDLEGUNG DER ETHIK

1. DIE ORESTIE DES AISCHYLOS

Unter Grundlegung der Ethik verstehen wir dasselbe wie unter der Grundsteinlegung eines Baues. Das heißt: es muß sowohl Grund und Boden da sein als auch die Zeichnung des Architekten und die statische Berechnung, sonst fällt das Haus um. Es muß Natur da sein und Wissenschaft.

Sokrates hat – im Gespräch mit Gorgias – im Altertum zum ersten Male die Frage aufgeworfen, was besser sei: Unrecht tun oder Unrecht leiden, eine Frage, die auf die damaligen Athener höchst verblüffend wirkte, denn diese wußten gar nicht, daß es sie überhaupt gäbe. Aber sie saß und erregte die Gemüter, besonders das des Alkibiades, auf das peinlichste. Man wußte nicht mehr, was man von solch einem Manne eigentlich halten sollte. Daß er sich durch diese ständig bohrenden Fragestellungen, die die Athener von damals nun einmal durchaus nicht leiden mochten, allmählich unbeliebt gemacht hatte, das hat JACOB BURCKHARDT klar erkannt, als er bemerkte: »Die Wirkung mag allmählich, doch die gewesen sein, daß alles ausriß, wenn man ihn um die Ecke kommen sah.« Und doch war das anrüchige Thema den Griechen in der Dichtung bereits deutlich merkbar geworden. Die Orestie des Aischylos redet, wenn man ihren eigentlichen Kern herausschält, von dem Verlangen des Menschen, um keinen Preis schuldig zu werden – und dem Scheitern dieses Verlangens. Der Hörer der tragischen Trilogie erlebt im ersten Teile »Agamemnon« die Rückkehr des siegreichen Heerführers von Troja und seine Ermordung durch sein Weib, die Königin Klytaimnestra. Die Tat ist von solcher Ungeheuerlichkeit, daß sie, unterstützt von den dunklen Chorliedern des Aischylos, im Zuschauer das Verlangen nach Vergeltung wie eine Forderung der Weltgerechtigkeit brennend werden läßt. Diese nun vollzieht sich im zweiten Teil, den »Choëphoren«, durch die Hand des Orestes, des Agamemnon und der Klytaimnestra Sohn. Die Sympathie des Hörers steht von Anfang an ganz auf der Seite des Jüngling, der, von Kindheit an im Gedanken an die Rache für den Vater erzogen, im Zusammenspiel mit Elektra, seiner Schwester, etwas wagt und im Morgengrauen in den Königspalast von Mykene eindringt. Man hat das Gefühl: dieser halbe Knabe hat völlig recht, und es gibt keine einzige Stelle in seinem Willen, die von einer verwerflichen Regung getrübt wäre. Es stört uns Heutige nicht, daß die ganze Handlungsart des Orestes streng im Rahmen des antiken Blutrachesystems verläuft und daß er eigentlich nur ein Beauftragter des Apollon Loxias ist; wir spüren deutlich: wenn das alles nicht wäre, so hätte er die Rache doch aus Freiheit übernommen; und er selbst sagt es sogar (Choeph. 295): καὶ μη πεποιϑα τ᾽οὔργον ἐστ᾽ ἐργαστεον. – »Auch ungehorsam mußte diese Tat geschehn«. Durch die archaischen Gitter des Blutrachesystems schimmert das natürliche Recht und die natürliche Pflicht des Orestes hindurch. Das tat es schon bei den Griechen, und nur so ist die Wirkung des Stückes bis auf unsere heutigen Tage zu erklären. – Wir erleben nun den Höhepunkt der Trilogie in dem Augenblick, da Klytaimnestra mit Entsetzen ihren Sohn erkennt und mit ihm den Rächer. Sie entblößt ihren Busen vor dem Kinde, das an ihm gehangen, und fleht um Gnade. Orestes schwankt einen Augenblick, aber dann stößt er zu. Wir bekommen hier das grausige Gefühl, daß mit diesem Stoß etwas Unwiderrufliches geschehen ist. Er scheint auch selbst dieses Gefühl zu bekommen, denn er übertönt es mit einem prahlerischen Siegesruf. Der aber hält nicht lange an, denn nun geschieht das Fürchterliche: er sieht im Hintergrund des Palastes die Erinnyen auf sich zukommen – ein Macht, der er nichts entgegenzustellen hat und die ihn in den Wahnsinn treibt.

> »Seht ihr die Weiber dort...? Gorgonenhaft
> In Schwarz gehüllt, das Haupt von vielen Nattern
> Umzingelt. Meines Bleibens ist nicht mehr.
>
> Ah, diese Qualen sind kein Wahngebild,
> Ich weiß: das sind der Mutter grimmige Hunde.«

Das ist Orestes, die ethische Urgestalt des Altertums; der Jüngling, der guten Willens ist und doch das Böse tut. Er bleibt in der antiken Überlieferung so bestehen; es gelingt nämlich nicht, ihn von den Erinnyen zu befreien. Das Altertum hatte nicht die Mittel dazu. In den »Eumeniden«, dem schwächsten Teile der aischyleïschen Trilogie, ragt nur der grausige Chor, bei dessen bloßem Anhören die griechischen Weiber die Leibesfrucht verloren, in die Höhe der Dichtung; sie handeln von dem Erlösungsprozeß an Orestes. Dieser vollzieht sich – durch Abstimmung, indem Athene einen zwölften Stimmstein in die Urne wirft. Er ist unglaubwürdig, denn bloße Götter, die im Plural vorkommen und dem *principium individuationis* unterliegen, haben nicht die Macht dazu. Der antike Mythos hat demnach auch die Erlösung des Orestes nicht akzeptiert; denn wir finden ihn später, in der taurischen Iphigenie des Euripides in demselben bejammernswerten Zustande; wieder wird hier ein Heilungsversuch inszeniert: er soll das Holzbild der taurischen Artemis nach Griechenland bringen. Aber das hat natürlich auch keinen Zweck. Der »Orestes« des Euripides vollends kümmert sich um das Heilungsproblem überhaupt nicht mehr, sondern nur darum, wie er sein bißchen Leben durch Mordpläne gegen alles, was ihm in die Quere kommt, retten kann; ein unerfreuliches Kassenstück. Wir sehen die antike Religion vor dem Eingeständnis ihrer Unzulänglichkeit. Ihr fehlen die Mittel, um so großen Vorgängen, wie es die Schuldverstrickung aus Erbsünde ist, entgegenzutreten. Darum wirken auch all diese antiken Versuche der Lösung, Sühne, Befreiung auf uns ganz unwirklich und abgetan, abergläubisch und veraltet, nicht deswegen, weil sie über

zweitausendfünfhundert Jahre alt sind, sondern, weil sie vorchristlich sind. Das Christentum aber hat ein Stück Wirklichkeit, das in den ethischen Prozeß hineingehört und das vom Altertum übersehen wurde, entdeckt.

Die Gestalt des aischyleïschen Orestes ist der Träger des dumpfen Erbsündegefühles, das gesamtmenschlicher Natur ist und das nur ungern herauskommen will; besonders die Griechen wollten nichts davon wissen. Es paßte schlecht in ihre Gedankenwelt, daß jemand, der doch das Beste und Richtigste, ja das Lobenswerteste getan hat, der sogar von den Göttern freigesprochen war, doch eben schuldig blieb und von den Erinnyen nicht freikommen konnte. Das »furchtbare Geschlecht der Nacht« blieb an seinen Sohlen haften, so sagt ihr Mythos hartnäckig trotz der Eumeniden des Aischylos. In die innere Lage aber, in die Orestes kommt, kann jedermann zu aller Zeit geraten, ganz gleichgültig ob Blutrache gilt oder nicht. Das ist der Grund für die Zeitlosigkeit der Orestie.

Niemand ist vor ihrem plötzlichen Auftreten auch in der modernen Seele sicher. – Da war im vorigen Weltkrieg ein deutscher Grenadier, der beim Vormarsch in Frankreich in einem Dorfe ins persönliche Bajonettgefecht mit einem französischen Soldaten kam. Der Deutsche war ganz durchdrungen von der stürmenden Gewalt des Krieges, die über ihn gekommen war; der Franzose wurde in die Verteidigung gedrängt und nahm Rückendeckung vor einem Scheunentor. Dort kam es zum Endkampfe in seiner hitzigsten Form; die Bajonette blitzten gegeneinander, aber die Kraft des Franzosen erlahmte, allmählich. Schließlich stieß der deutsche Soldat seinem Gegner, ehe dieser Zeit hatte, die Waffe zu strecken, das Bajonett durch die Brust und heftete ihn so gegen das Scheunentor. Der Franzose starb, und seine letzten Worte waren »...Ah! Mes deux petits enfants...! Diese Worte haben den jungen Deutschen nie wieder verlassen. Er verfiel in unheilbare Schwermut, und sein Leben war gebrochen. – Und er hatte doch völlig recht gehandelt; es war Krieg, er stand unter seinem Gesetze und setzte jeden Augenblick sein eignes Leben aufs Spiel: und doch riß diese Tat einen Abgrund in ihm auf, der sich nicht wieder schloß. So dicht liegen in der Seele des Menschen der Soldat und der Mörder beieinander. Hier hilft kein Zuspruch wohlwollender Kameraden, keine Kriegsauszeichnung und kein Lob der Tapferkeit. Heroismus, sonst hoch in Ehren, schrumpft hier zur Bedeutungslosigkeit zusammen. – Eine andre Szene: Ich kannte einen Arzt meines Alters, dessen gebrechlicher alter Vater nur noch der Schatten eines Menschen war; ein kleines Hutzelmännchen, das schon meist irre sprach und sich und anderen zur Last fiel. Eines Tages sagte er in einem lichten Augenblick zu seinem Sohn, er möchte nicht mehr leben, denn es sei ja doch aus mit ihm, und was noch kommen könnte, sei nichts als Mühsal und Schmerzen. Er möge ihm doch den letzten Liebesdienst erweisen und ihm eine tüchtige Spritze Morphium geben, dann sei es aus mit ihm, und er hätte seine Ruh'. Der Sohn überlegte sich das lange genug und wollte ausweichen, aber der Vater drang unerbittlich auf ihn ein, ja ermahnte ihn an seine Sohnespflicht. Und schließlich, als es mit dem Alten wieder einmal ganz schlimm stand, erfüllte er ihm seine Bitte. Wie aber die Spritze schon wieder herausgezogen war, trat eine merkwürdige Veränderung in dem Alten ein; er wurde wach und klar, und als er sah, was mit ihm geschehen war, befiel ihn auf einmal die Todesangst der Kreatur: er richtete sich auf und schrie seinen Sohn an : »Mörder...!« und starb. Der Sohn aber verfiel in dieselbe Schwermut wie jener Soldat; er bat mich, ihm zu helfen, aber sein Geist begann sich unheilbar zu verwirren, und eines Tages hing er am Fensterkreuz. – Und es war doch eine Wohltat, die er seinem alten Vater erwiesen hatte! Wer wünschte sich nicht solch einen Sohn! –

Man wird zugeben, daß es ein Leichtes wäre, besonders in der Zeit, in der wir leben, Hunderte und Tausende solcher Beispiele zu nennen. Aber man sieht auch leicht, wie kümmerlich im Grunde diese Methode der empirischen Aufzählung zum Beweise für die Existenz der Erbsünde ist. Man ist da immer auf Hörensagen angewiesen und weiß nie, ob einem genau genug berichtet wird. Anders in der Dichtung. Hier spricht sich, ohne daß es der Dichter weiß, die Erbsünde selber aus, völlig naiv und ganz objektiv; hier stimmt jedes Wort, und alles ist richtig: sie hat sich gewissermaßen den Aischylos als Träger ihrer Offenbarung gedungen. Darum hat die Dichtung, wenn sie auf ihrem Höhepunkte steht, viel mehr Wahrheitsgehalt als die Wissenschaft auf dem ihrigen, jedenfalls, wenn es sich um solche Dinge handelt. Da wir nun in der glücklichen Lage sind, von KARL VOLLMÜLLER eine dem Original sprachlich ebenbürtige Übersetzung zu haben, so folge hier aus den »Choëphoren« jene kurze und atemberaubende Szene, in der alles gesagt ist:

Orestes: Da seht ihr nun des Lands Tyrannenpaar,
Des Vaters Mörder, des Palasts Verwüster,
Die stolz vereint jüngst auf dem Throne saßen,
Sind jetzt vereint am Boden, wie ihr seht
Mit gleichem Schicksal und den Eiden treu:
Denn sie verschworen sich zum Tod des Königs,
Wie jetzt zum eignen. Und der Schur war gut
(Er hebt das Mordgewand von den Leichen und zeigt es den Umstehenden:)
Schaut an ihr Zeugen dieser blutigen Tat,
Das Tuch der Tücke, meines Vaters Falle,
Drin sie mit Hand und Füßen ihn verstrickt,
Da breitet's aus, zeigt es im Kreis herum,
Das Menschennetz, damit's der Vater sieht –
(Er hält inne.)
Nicht meiner. Nein, er, der vom Himmel her
Dies anschaut: daß er am Gerichtstag einst
Mir dieser Tat Gerechtigkeit bezeuge
An meiner Mutter. Von Aigistos schweig ich.
Dem Schänder ward nichts weiter, als sein Recht.

Und dieses Weib, die solchen Greul ersann
Dem Mann, von dem sie Leibesfrucht getragen,
Einst teuer ihr, und jetzt ihr schlimmster Feind,
Wie dünkt sie euch? Nenn ich Muräne sie?
Schlange, die durch Berührung, ohne Biß,
Schon faulen macht: so teuflisch, so verrucht?
(Auf das Tuch weisend:)
Und das? Wie nenn ich es? Gebt mir ein Wort,
Nenn ich's Wolfsfalle, heiß ich's Totenhemd?
Sargdecke? Schweißtuch? Oder Jägernetz,
Fußschling und Reuse? Ja, so ein Geweb
Stünd einem Räuber an, einem, der Fremde
Ins Haus sich lockt und tötet und beraubt,
Und so sein Leben fristet. Solch ein Ding,
Hätt er's, könnt ihm wohl reichen Fang verschaffen.
(Sein Blick fällt wieder auf die Leiche der Mutter. Er macht eine Bewegung des Abscheus.)
Doch so ein Weib, wie die, zur Hausgenossin!
Ihr Götter! Lieber sterb ich kinderlos
(Ein Schauer packt ihn. Er vergräbt das Gesicht in den Händen.)

Chor: Weh des entsetzlichen Werks!
Weh!
Weh der schaurigen Toten!
Nun sproßt schon Leiden dem, der leben blieb.

Orestes: (wieder das Gewand ergreifend):
Hat sie's getan? Hat sie es nicht getan?
Der Fleck bezeugt mir's vom Aigitos Schwert,
Der Blutfleck, mit dem Tag des Mords gealtert,
Der viele Farben im Gestück zerfraß...
Bald lob ich mich. Bald steh ich klagend da
Und starre auf des Vaters Mordgewand,
Mein Tun und Leid und ganz Geschlecht bejammernd
Und mit dem Aussatz dieses Sieges befleckt.

Chor: Kein Sterblicher lebt sein Leben in Ruh
Und sorgenlos bis ans Ende.
Und ist Trübsal nicht da, so kommt Trübsal gewiß.
Weh!

Orestes: (mit deutlichen Zeichen beginnender Zerrüttung):
Und daß ihr's wißt...Was noch? Ich weiß nicht mehr.
Wie wilde Rosse reißen aus der Bahn
Mich Willenlosen[*] die entfesselten
Gedanken. Und im Herzen will die Furcht
Ihr Lied anheben schon und grause Tänze.
Drum hört, solang ich noch bei Sinnen bin:
Zu Recht, sag ich, hab ich dies Weib erschlagen,
Die Vatermörderin, der Götter Greul.
Den Zaubertrank, daran ich Mut gewann,
Reicht' mir Apollon selbst, der mir verhieß:
Führt ich die Tat aus, wird ich frei von Schuld sein;
Doch ließ ich sie..., nicht nenn ich euch die Strafe,
Fliegt doch kein Pfeil so hoch, als er gedroht.
— So seht mich hier gerüstet und geschmückt!
Mit diesem Kranz und Ölzweig walle ich
Zum Ort des Erdennabels, Loxias Feld,
Zum Feuer, das das ewige genannt wird,
Das Mutterblut zu fliehn. An seinen Herd
Hat mich Apollons Wille selbst entboten.
Indessen wollet ihr Argiver mir
Bezeugen, wie die Unglückstat erwachsen.

[*] Hier steht im Text: νικωμενον, also »mich Besiegten«, was besser ist (Choeph. 1019)

	Ich ziehe flüchtig, irr, des Lands verbannt, Ein Muttermörder – und mein Leben lang Und nach dem Tod werd ich den Namen haben.
Chor:	Du hast gerecht getan. Nun öffne nicht Den Mund zur Lästerung und bösem Fluch, Du hast dem Schlangenpaar den Kopf zertreten, Du hast das Land von Argos ja befreit!
Orestes:	Ha..Ha..! Seht ihr die Weiber dort? Gorgonenhaft In Schwarz gehüllt, das Haupt von vielen Nattern Umzingelt. Meines Bleibens ist nicht mehr.
Chor:	Welch Wahnbild schrickt dich, aller Söhne treuster? Auf, faß dich! Fürchte nichts! Dein ist der Sieg.
Orestes:	Ah, diese Qualen sind kein Wahngebild, Ich weiß, daß sind der Mutter grausige Hunde.
Chor:	Vom Blut, das frisch an deinen Händen raucht, Hat dieser Taumel deinen Geist befallen.
Orestes:	Apollon, hilf...! Sie nahn von allen Seiten, Aus ihren Augen sintert böses Blut.
Chor:	Eins bleibt dir: Sühnung. Rührst du an den Herd Apollons nur, so sinken die Qualen.
Orestes:	Ihr seht sie nicht. Ich aber seh sie wohl. Ich kann nicht mehr. Sie jagen mich von hinnen.

Zwischen dem Dolchstoß in das Herz der Mutter, der Orestes zum scheinbaren Sieger macht, und dem Auftreten der Erinnyen spielt sozusagen die Erbsünde als eine stumme Person heimlich mit und bewirkt den Umschwung in der Tragödie. Diesen erleben wir selbst eben deswegen in so tiefgreifender Spannung, weil er uns ein »*tua res agitur*« zuruft. Denn wer sich das hat einmal vom Dichter sagen lassen, der wird nicht leicht mehr auf den Gedanken kommen, daß irgendeine seiner Handlungen den Stempel der Wohlgeratenheit, aus sich selbst gezogen, an sich trage. Der Dichter großen Stieles ist der Entdecker wichtiger Seelenzustände, die ihre Verankerung im objektiven Welthintergrunde haben. Aischylos, dem man von jeher einen religiösen Hang nachgesagt hat, greift das Problem der Schuld durch Unschuld auf und stößt damit bis dicht in die Sphäre vor. Die lange vor ihm durch die Propheten Israels angerührt wurde. Diese aber stehen schon eine Stufe tiefer in der Sache; sie haben auch nichts anderes verkündet als eben dies. Auf ihre Aussagen kann man sich daher noch mehr verlassen.

2. DIE PROPHETEN ISRAELS

Bei der Betrachtung des entscheidenden Aktes, den Mose und die Propheten Israels begangen haben, beschränken wir uns streng auf das, was eben mit diesem Akte zu tun hat. Wir schalten also das Prophetische im Sinne der Voraussage von Ereignissen aus; ferner alles, was mit der biologischen Sicherung des Volkes Israel zusammenhängt, das heißt also das Zeremonialgesetz. Unsere Aufmerksamkeit gilt nur jener Schnittstelle, die den Namen »Metaphysik und Ethik« trägt. Hier haben sie ein unvergängliches Verdienst. Sie haben nämlich gesagt, sich sagen lassen, was zu hören dem hellenischen Altertum, tausend Jahre später, dringend nötig gewesen wäre (wenn man sich so ausdrücken darf), und was seit der Zeit der Aufklärung bis in unsere Tage hinein gewöhnlich überhört wird – sie haben sich sagen lassen, daß es Taten des Menschen gibt, die unbedingt nicht geschehen dürfen und solche – wenn auch schwächer, die geschehen sollen, nicht, weil das zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft wäre, sondern, weil Gott es so will. Auf dieser Begründung allein liegt der Ton. Geschieht eine solche objektiv verbotene Handlung doch, so triff den Täter, je nach der Schwere der Tat, das Schicksal des Orestes, mindestens aber eine peinigende Zerrüttung des Gemütes. Denn was sind die Erinnyen schließlich anderes als die Hölle oder mindestens Gewissenspein. Die Propheten haben mit dem »Gesetz« nichts Privat-Jüdisches gesagt, sondern Gesamtmenschliches ja noch mehr; sie sind nicht nur Verkünder, sondern auch Entdecker.

Das, was bei Mose und den Propheten »*nomos*« heißt, liegt zunächst in scheinbarer Deckung mit den »Gesetzen« (*nomoi*) der Staaten und Völker, also mit dem Soziologischen. In allen Gesetzesbüchern der Staaten vor Mose und nach ihm finden sich Bestimmungen, die den Schutz des Lebens, des Eigentums, der Ehe, der Ehre betreffen, und diesen festen Gesetzen des Staates schließen sich die dehnbaren der Gesellschaft an. Der Mordparagraph eines Strafgesetzbuches und

das Gebot: »Du sollst nicht töten« liegen auf den ersten Blick in soziologischer Deckung miteinander. In ihren Resultaten kommen sie auf dasselbe hinaus, nämlich, daß nicht getötet wird. Hieraus hat man – voreilig genug – gefolgert, daß das fünfte Gebot des Dekaloges, so wie allen andern, Produkt des Soziologischen sei. Weil die Ethik sich im Sozialen abspiele, deshalb, so sagte man, stamme sie auch aus ihm und sei dessen Funktion. – Eine analog gebaute andere Begründung der Ethik stützt sich auf deren Vernünftigkeit. Es stellt sich nämlich heraus, daß die Gebote der Sittlichkeit durchweg die Eigenschaft haben, im Falle ihrer Verneinung einen Widerspruch zu erzeugen. Wenn ich das *Gebot »pacta sunt servanda*« verneinen würde, so gäbe ich damit zu, daß auch ein Vertrag, der mit mir geschlossen wurde, vom Partner nicht gehalten zu werden braucht. Das aber gebe ich nicht zu; denn sonst würde ich ja gar keinen Vertrag schließen. Und so bei allen anderen Geboten auch. Die Summe nun der Verneinung aller Gebote ergäbe die Auflösung der Gesellschaft; diese aber kann ich gar nicht wollen denn ich selber gehöre ihr an. Und so sind in der Tat alle ethischen Forderungen im Effekt durch und durch vernünftig, und wir sehen, wie diese Tatsachen zugleich in Deckung mit dem Sozialen liegen.

Aus dieser Vernünftigkeit der ethischen Handlungen hat bekanntlich Immanuel Kant des Schluß bezogen, daß die Vernunft auch der Grund und die Quelle der Ethik sei, und so entstand bei ihm der Begriff der »praktischen Vernunft« wie als einer schöpferischen Macht im Subjekt. Allein Kant unterlag hier einem unbewußten Prozeß der Anpassung an die Signatur des Zeitalters, und so verdarb er sich seine groß angelegte Ethik. Denn in Wirklichkeit hat die Vernunft niemals eine schöpferische, sondern nur eine prophylaktische Bedeutung in der Ethik. Sie ist ein hellhöriger Wächter der Taten, aber nicht ihr Schöpfer. Und bei näherem Zusehen wird es sich überhaupt herausstellen, daß jene Deckung mit dem Sozialen auf einer Augentäuschung beruht, gleich einer perspektivischen Verkürzung, und daß in Wahrheit die Ethik allein steht.

3. DER AUFBAU DER MORALISCHEN URTEILSKRAFT

Denn unsere moralische Urteilskraft fällt Entscheidungen, die eindeutig jede Herkunft der Ethik aus dem Sozialen oder aus der Vernunft ausschließen. – So wie es eine ästhetische Urteilskraft gibt, vermöge der wir einen Gegenstand als schön empfingen und dabei den Anspruch allgemeiner Giltigkeit erheben, so gibt es auch eine moralische, die in uns durch das Gefühl der Achtung jene eigenartige Erhebung des Gemütes bewirkt, die uns sagt: hier ist etwas geschehen, das sich nicht ergründen läßt. Diese moralische Urteilskraft, die jedem Menschen innewohnt, will geübt sein, wie die ästhetische, und sie besteht wie jene aus zwei Elementen, die in ihrem Namen enthalten sind: einem urteilenden, also logischen, und einem andern, das dem Willen angehört, und demnach eine Kraft ist. Kant hat bei seiner Behandlung der verschiedenen Urteilskräfte – deren drei bei ihm vorkommen – durchweg übersehen, daß sie zur Hälfte auf die Seite des Objektes zu liegen kommen, von dem sie, in der Form des »Schemas« etwas enthalten, und sie nach seiner Art ganz zum Subjekt gezogen. Die beiden Elemente wirken aber als eine deutlich gefühlte Einheit zusammen, und das moralische Gefühl hält immer den Kurs auf die Achtung ein. Sein Dasein kann von niemandem abgeleugnet werden; denn sonst wären Gespräche über den ethischen Wert einer Handlung ohne Sinn.

Wir können die sichere Arbeitsweise der ethischen Urteilskraft an jedem beliebigen Beispiele aufzeige, so etwa an diesem: Es wolle jemand seinen Mitmenschen ums Leben bringen, sei es, um Rache zu nehmen, sei es um ihn zu berauben, und er habe Gründe, anzunehmen, daß seine Tat unbemerkt bleibt. Nach einigem Schwanken aber entschließt er sich, den Mord nicht zu begehen. Da gibt es nun eine Reihe von Motiven, die uns sofort in die Hände fallen und sich wie eine Klimax staffeln. Das erste sei, daß er die Sicherheit für das Geheimnis doch nicht für eine vollkommene erkennt und ihn nun die Furcht vor Strafe befällt. Hier sagt uns die moralische Urteilskraft, daß das Motiv für das Unterlassen des Mordes kein sittliches ist, und zwar auch dann nicht, wenn der Nicht-Täter die Strafe der Höllenqual nach dem Tode fürchtet. Diese Bestrafung mag als eine höhere Ordnung gelten, und es mag dem Unterlasser ein gewisses religiöses Gefühl zugebilligt werden: sittlicher aber wird die Unterlassung dadurch nicht. Mit einem Worte: die moralische Urteilskraft läßt eine Unterlassung aus Furcht nicht zu. Sie sagt uns nämlich ganz richtig: der Mann bleibt damit im Grunde seines Wesens doch ein Mörder. Die zweite Stufe der Klimax trägt als tatverhinderndes Motiv eine Einsicht aus Vernunft. Der Mann sagt sich: ich bin kein bloßes Naturwesen, das seinen Trieben folgt, sondern ich habe Vernunft, und dieses macht die Würde meines Menschentums aus. Von ihr aber erfahre ich, daß der Mord eine Tat ist, die, wollte man sie anerkennen, den Menschen, also auch mich selbst, dem Mordwillen seiner Mitmenschen ausliefern würde; damit aber wäre die menschliche Gesellschaft, der ich angehöre, im Prinzip aufgehoben; der Mord also widerspricht also eben diesem Prinzip, er kann niemals als allgemeines Gesetz anerkannt werden und ist demnach gegen die Sittlichkeit. Das ist ohne Zweifel alles richtig, eine echte »Vorspiegelung wahrer Tatsachen« (KURT HILLER). Allein, wenn dieser vernünftige Gedankengang, der nur zu billigen ist, das Motiv ist, das unserm Mann die Mordwaffe entreißt, so sagt die moralische Urteilskraft mit größter Treffsicherheit, daß sie unbefriedigt sei. Sie ist nur eben gerade geneigt, die Unterlassung als ein legales Verhalten anzuerkennen, im übrigen aber hält sie den Mann für einen faden Pedanten; und in einem verborgenen Winkel ihrer Existenz sagt sie sogar heimlich zu sich selber: wenn er doch lieber den Mord begangen hätte, statt mir hier vorzuflunkern daß er kein Mörder sei! Dann wäre er wenigstens ein Kerl, wenn auch ein schlechter. Denn die moralische Urteilskraft bemerkt sehr wohl, daß die Vernunft zwar imstande ist, auf Grund einer solchen Überlegung die Tat zu verhindern, aber das mörderische Wesen, das im Menschen steckt, nicht aus den Angeln heben kann. sie schreckt demnach deutlich davor zurück, eine solche aus Gründen der »praktischen Vernunft« erfolgte Unterlassung als sittlich anzuerkennen, genau so, wie ihre jüngere und darum schönere Schwester, die ästhetische Urteilskraft, sich weigert, eine Blume, die täuschend ähnlich aus Papier gemacht ist, schön zu nennen.

Die moralische Urteilskraft hat mit der ästhetischen auch das gemein, daß sie ihrem Gegenstande vorurteilsfrei gegenübersteht und nicht darauf festgelegt ist, einen bestimmten Kurs einzuhalten. Das heißt, man kann nicht wissen, welche moralischen Werte sie entdeckt und wo sie diese entdeckt. Im Bereiche des Schönen kann man auch nicht vorher sagen, wo überall noch Schönheit gefunden werden kann. Ethik und Schönheit sind beide polymorph. Die beiden Urteilskräfte schlagen sicher an, wie Wünschelruten, wenn sie auf verborgene Adern stoßen. Zu einem Menschen, von dem wir wissen, daß er viel aus Mitleid handelt, Menschen und Tieren Wohltaten erweist, haben wir eine unmittelbare Sympathie ethisch gefärbter Art; allein unser Urteil sagt uns, da wir uns hier erst im Vorfelde befinden, ähnlich wie beim Kunsthandwerk, das noch nicht Schönheit um ihrer selbst willen ist. Erfahren wir aber, daß er für seine Mildtätigkeit Kummer und Elend, ja den drohenden Tod auf sich genommen hat: so schlägt die Wünschelrute der ethischen Urteilskraft sofort gewaltig an und ist so leicht nicht mehr zur Ruhe zu bringen. Das macht: dieser Mensch ist in den Konfliktfall gekommen und hat nun zeigen müssen, was er in Wahrheit ist. Von da an erst, nicht früher, tritt das Sollen als die Form aller Ethik mit kategorischer Deutlichkeit auf. Er weiß nun, daß seine Mildtätigkeit nicht bloß ein weichmütiger Zug seines empirischen Charakters ist, wie wir ihn in entarteter Form bei den typischen Mitgliedern von Tierschutzvereinen finden, sondern ein Gebot höherer Ordnung. – Konflikt aber gibt es zweierlei: den einfachen, zwischen dem sittlichen Gebot und den Widerständen, die aus dem empirischen Charakter stammen – KANTS »Antriebe der Sinnlichkeit« –, und den doppelten zwischen zwei ethischen Forderungen, die sich im Vollzuge gegenseitig ausschließen. Das ist der tragische Konflikt, der so oft Gegenstand der Dichtung, besonders der dramatischen, geworden ist.

4. DIE BINDUNG DER ETHIK DURCH DEN STAAT

Ein Teil der ethischen Substanz des Menschen wird vom Staat absorbiert, und zwar geschieht das nicht aus Willkür, sondern dadurch, daß dessen eignes Dasein durch diesen gebundenen Teil bedingt wird. Es ist ein ähnlicher – vielleicht der gleiche – Vorgang, wie wenn in der mineralischen Natur Wasser in den Gesteinen und Salzkristallen in gebundener Form enthalten ist, ebenso wie in jedem lebenden Wesen; ohne diese Bindung des Wassers kann weder die mineralische noch die organische Natur bestehen. In gleicher Weise kann es auch keinen Staat geben ohne Bindung eines großen Teiles der ethischen Kräfte [*]. Ein Staat setzt stets andere Staaten voraus, mit denen er in verhaltenem Kriege lebt. Die Begeisterung, die er erwecken kann, die heldenmütige Aufopferung tragen unverkennbar ethische Züge, und wenn wir von den Taten des Leonidas, des Mucius Scaevola, des Regulus, des Winkelried oder des Kanoniers Klinke bei den Düppeler Schanzen hören, so schlägt unsere ethische Urteilskraft gewaltig an und ist gar nicht zu bändigen, selbst wenn man es wollte. Der Staat, nicht die bloße Gesellschaft, die keine Befehlsgewalt hat, ist die eigentliche Fundgrube der tragischen Konflikte, die ich hier in reicher Fülle immer wieder anbieten. Man denke etwa an: »Es geht mit gedämpftem Trommelschlag...« oder an König Friedrich Wilhelm I. von Preußen, den es gewiß etwas gekostet hat – denn er war im Grunde von weicher Natur –, seinem alten Katte den Sohn aufs Schafott zu schicken; »aber es ist besser, er stirbt, als daß die Gerechtigkeit Schaden leide«. – Doch wir verlassen diesen gebundenen Teil der Ethik wieder, da er nicht auf dem geraden Wege zu unserm Thema Metaphysik und Ethik, liegt. Wie, als ob wir vom Wasser sprechen wollten, dabei aber nicht von dem reden, das ist den Lebewesen und Gesteinen gebunden ist – obwohl es auch Wasser ist –, sondern nur vom Meer, vom Regen, von den Flüssen und Seen; wir stoßen die Tür ins Freie auf.

5. METAPHYSIK UND ETHIK

Bekanntlich hat ARTHUR SCHOPENHAUER mit seinem feinen Gefühl für das innerlich Unwahre in seiner Kritik der kantischen Ethik einen erfolgreichen Vorstoß gemacht; auch er würde einer aus Gründen der »praktischen Vernunft« unterlassenen Übeltat die Anerkennung des Sittlichen versagen, und er hat in seiner plastischen Ausdrucksweise uns sehr eindringliche Bilder von diesem Genre vor Augen geführt. Es sei, so meint er, ganz unglaubwürdig und gar nicht zu begreifen, daß eine so dünne Sache wie die Vernunft imstande sein soll, gegen jenen Berg von Bosheit und Niedertracht, wie er im Menschen sei, mit Erfolg anzurennen. Nur ein Seiendes, eine Realität, kein Denkendes könne einen echten Gegenpol schaffen. Eine hierfür charakteristische Stelle findet sich etwa in der Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 12, und lautet: » Dieser (*sc*. Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe) muß vielmehr etwas seyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, jeden, auch den rohesten Menschen anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe« (Sperrung von mir). Bis hierhin ist sein Einspruch richtig und fruchtbar; denn er enthält die gänzliche Unproduktivität, man könnte auch sagen, Virginität der Vernunft – über die im übrigen noch zu reden sein wird –; er billigt ihr bestenfalls wohl die Fähigkeit zu, eine einzelne böse Handlung zu unterbinden, nicht aber, das Mördertum im Innern selber auszurotten; gerade das aber fordert die ethische Urteilskraft.

Als jenes Gegengewicht nun hat Schopenhauer bekanntlich das Mitleid genannt und es zur seienden Basis der Ethik überhaupt gemacht. Die Art nun und die ganze Eindringlichkeit, wie er das Mitleid behandelt, ist von solcher bestrickenden Überzeugungskraft und solcher Schönheit, daß man nur dringend wünschen möchte, es stünde mit ihrer Wahrheit ebenso. Allein der metaphysische Rang, den Schopenhauer dem Mitleid erfechten will und der ihm ja allein die

---

[*] Ich fand den Begriff der »Bindung« der Ethik zuerst in KONRAD WILUTZKYS Dissertation »Über den Ausgangsort der Soziologie«, Leipzig 1930.

Gewalt über die mörderischen Triebe in die Hand spielen würde, dieser Rang ist nicht einzuhalten. Sein Gedankengang ist bekanntlich der folgende: Der Kern und das Wesen der Welt, das ihrer bloßen Erscheinung zum Grunde liegende »Ding an sich« ist der Wille, das heißt das, was wir, nach innen sehend, in uns als das ewig Wollende und Begehrende verspüren. Dieser Wille, der nur einer ist, wird durch das *principium individuationis* in die unendliche Vielzahl der einzelnen Lebewesen zerspalten und befindet sich nun hier durch das *bellum omnium contra omnes* im Zustand der Selbstzerfleischung. Im Mitleid aber, welches nur beim Menschen vorkommt, kündet sich die wahre Einheit und Alleinigkeit des Willens an und wird unmittelbar empfunden; das *principium individuationis* wird hier in seiner Trüglichkeit durchschaut, so daß ich in der leidenden Mitkreatur im Grunde mich selbst als das Leidende empfinde und zwar eben angeschlossen an den metaphysischen Kern der Welt. Es ist die indische *tattwam asi* (das bist du!) — Lehre, welche besagen will, daß im Grunde ich mit dem Hund und dem Wurm und dem Mitmenschen ein und dasselbe Wesen ausmache, deren Leid also mein Leid ist und nicht etwa bloß mit ihm verglichen wird. Die Lehre ist aber falsch. Denn wenn ich auch mit all diesen Lebewesen, ja mit Pflanzen und Gestein noch dazu, den Willen gemeinsam habe, so reicht dieser doch nur genau so weit in die Natur hinein wie die Materie, die ich auch mit ihnen teile; denn der Wille ist nichts anderes als die Materie von innen gesehen. Mein Grund aber ist er nicht und auch nicht mein »eigentliches Wesen«. Denn ich unterliege als Mensch zwar dem *principium individuationis*, durch welches ich der Einzelfall der Tierart Mensch bin, aber außerdem dem *principium personalitatis*, durch das ich *Ich selber* bin. Und hier liegt mein Grund und mein Wesen. Durch meine Individualität stehe ich in Beziehung zum Archetypus der Tierart Mensch, und in mir kann niemals mehr sein, als diese Art enthält, genau, wie das einzelne Pferd niemals mehr und anderes enthalten kann als sein platonisches Urbild. Es gibt hier nur γενεσις ἐν κυκλῳ. Durch meine Personalität aber bin ich in Richtung auf den Welthintergrund offen und jedem Einbruch metaphysischer Mächte ausgesetzt; das aber macht die Heimatlosigkeit, freilich auch die mögliche Größe und den Wert des höheren Menschentums aus. Die Gewähr, das heißt das Vorhandensein und die objektive Giltigkeit der Person aber ist durch den Eros in seiner Symbiose mit dem Individualbegriff gegeben, und hier ruft die Natur allen Versuche, das »Individuelle« als einen aufhebbaren Schein, der vor dem »Wahren Wesen« als ein Schleier lagert, darzustellen, zu: »Bis hierhin und nicht weiter!« – Diese volle und garantierte Festigkeit des Persönlichen konnte Schopenhauer freilich nicht erkennen, und zwar hinderte ihn darein seine unglückliche Einteilung des Eros in »Wollust« und »Caritas«; auch wollte er es nicht. Kant, der es wollte, konnte es ebensowenig, weil die Liebe bei ihm ein bloßer »Affekt« ist, der noch dazu das Beiwort »pathologisch« trägt. Nur Platon, dessen Spuren wir hier folgen, wäre dazu imstande gewesen; denn er hatte einen unbefangenen Blick für die natürliche Liebe; aber er kam wieder mit der »Idee des Guten« nicht zu Rande. –

So verlockend es also ist, im Mitleid eine Brücke zum leidenden Weltwesen zu sehen, aus dem man die Begründung einer asketischen und welterlösenden Ethik heraufholen kann, und so imponierend der Bau ist, den Schopenhauer um dieses große Thema aufführt: aber er hält nicht stand, und wir müssen es uns damit genug sein lassen, dem Mitleid eine bescheidenere Rolle zuzuweisen. Es gehört offenbar nur dem Subjekte an als ein naher und leicht assimilierbarer Verwandter der Liebe, man könnte sagen: Liebe, infiziert vom Leid.

Auch wenn also Schopenhauer mit seiner Grundlegung der Ethik kein rechtes Glück gehabt hat, so bleibt doch sein Verdienst bestehen, auf die Notwendigkeit einer seienden Basis hingewiesen zu haben. Eine auf reiner praktischer Vernunft aufgebaute Ethik vermag sehr wohl im Menschen, der sie befolgt, einzelne böse Handlungen von Fall zu Fall zu unterbinden, ja sei vermag sogar Grundsätzlichkeiten im Charakter herauszubilden, die ein für allemal einen ganzen Komplex von bösen Taten nicht zur Ausführung kommen lassen: aber sie läßt, genau wie die Furcht-Ethik, die Antriebe bestehen. Wer demnach aus Grundsatz nicht stiehlt, bleibt derselbe Spitzbube, der er war, als er es nötig hatte, diesen Grundsatz für sich aufzustellen. Unsere ethische Urteilskraft aber fragt immer nach dem Sein eines Menschen und verlegt mit Recht dorthin den Grund für seine Handlungen.

Hierüber wird uns Klarheit kommen, wenn wir zu jener Klimax der Motive zurückkehren, die wir vor kurzem verließen, und die nächste Stufe betrachten. Auf dieser finden wir unsern Mann kurz vor dem Begehen der Tat; er hat alle Vorbereitungen getroffen, der Plan ist auf das Genaueste festgelegt, das ahnungslose Opfer im Netz gefangen, eine Möglichkeit der Entdeckung nach menschlichem Ermessen ausgeschlossen, dabei der Gewinn für ihn enorm. Da plötzlich stößt er auf ein völlig unüberwindliches Hindernis in seinem Innern: er läßt den Mord sein. Die Vorbereitungen werden behutsam rückgängig gemacht – wobei er dazu seinem nicht geringen Schrecken doch einige Unvorsichtigkeiten entdeckt –, und er zieht sich gelassen und nachdenklich in sein bürgerliches Dasein zurück, aus dem er ja durch seine angehende Mörderkarriere nicht unbedenklich herausgeglitten war. Einem vertrauten Freunde aber, dem er die ihm unbegreifliche Geschichte erzählt, antwortet er auf die Frage, warum er denn den Mord schließlich doch nicht begangen habe, ganz einfach: »Weil Gott sprach: Du sollst nicht töten« und aus keinem andern Grunde«. –

Unsere moralische Urteilskraft, wenn sie dieses hört, greift sofort und ohne Bedenken zu, und da sie die ja Kraft ist und nicht bloß Urteil, so erwärmt sie sich im echten Gefühle der Achtung. Bei den faden Erscheinungen der Vernunftethik wollte sie nicht und schüttelte ihr Haupt; hier aber fühlt sie sich in ihrem eignen Wesen getroffen und zufriedengestellt. Denn die Begründung für das Unterlassen des Morde: »es ist Gottes Wille« besagt – ganz gleich, was der Täter sonst etwa über Gott zu denken beliebt –, besagt eben dies, daß der Grund dieser Handlung rein objektiv ist, undurchdenkbar und unbegründbar. Das aber ist das Merkmal einer sittlichen Handlung. Und gerade weil die Vernunftethik diesen Grund angeben will, gerade deshalb rangiert unsere moralische Urteilskraft die daraus fließenden Handlungen nicht unter die sittlichen ein, bestenfalls unter die legalen. Es ist unerfindlich und unergründlich, warum der Mensch absolut nicht töten soll; es ist ergründlich und erfindlich, warum er es relativ nicht soll, nämlich relativ auf Staat und Gesellschaft. Die Antwort nämlich, die diese beiden auf die Frage: »Darf ich morden in eignem Interesse?« geben, lautet natürlich »Nein!« Denn wenn der Mord erlaubt wäre, so würde das dem Bestehen von Staat und Gesellschaft logisch widersprechen; das ist sonnenklar, wie alle hypothetischen Imperative. Frage ich aber. »Darf ich in Notwehr

töten?«, so antwortet der Staat »Ja« und begründet das ebenso überzeugend. Frage ich. »Darf ich um meiner Ehre willen einen Zweikampf auf Leben und Tod führen?«, so antwortet der Staat manchmal mit Nein, ist aber sehr tolerant in der Verfolgung der Straftat, manchmal aber auch mit Ja. Die Gesellschaft aber fordert unter allen Umständen den Zweikampf – auch gegen das Gesetz des Staates – und schließt den aus, der ihn unterläßt. Bei der Tötung auf Verlangen aber, sowie beim Selbstmord reagieren die Staaten verschieden, je nachdem, was sich die Vernunft des Gesetzgebers für Vorstellungen über das Wesen des Staates und des Menschen machte. Das Gebot Gottes aber: »Du sollst nicht töten!«, sagt eben dies und gar nichts anderes, kategorisch ohne jede Einschränkung und ohne jede Rücksicht auf die Folgen für den einzelnen und den Staat. Wer aber aus diesem Grunde allein nicht tötet, der bezieht die Kraft, die ihn – obwohl er es gerne möchte – daran hindert, aus einem Bezirk, der, in Achsenrichtung verlaufend, zu den Motiven »aus reiner praktischer Vernunft« oder des Sozialen senkrecht steht. Jenem Manne, der hier auf der dritten Stufe der Klimax plötzlich vom Morde abläßt, passiert etwas ganz anderes als dem Ethiker aus Vernunft; seinem Willen zum Morde begegnete plötzlich ein anderer Wille, der ihm gebot: »Du sollst nicht töten!«, und zwar ohne Begründung, aber auf dem Grunde eben dieses anderen Willens.

Man sieht im Falle der Notwehr besonders deutlich, daß die Ethik und das Staatsgesetz verschiedene Wurzeln haben. Wer einen andern tötet, weil dieser ihn töten wollte, der handelt durchaus so, daß die Maxime seines Tuns Grundlage für eine allgemeine Gesetzgebung werden kann. Er handelt recht. Aber unsere ethische Urteilskraft verhält sich unbeteiligt. Es bleibt für den Täter aus Notwehr ein Rest zu tragen übrig. Recht ist weniger als Ethik. Zudem: Alle Strafgesetzparagraphen aller Länder zu allen Zeiten formulieren sprachlich auf dieselbe Weise, nämlich »wer auch immer (*quicumque*) tötet, stiehlt, verleumdet, ehebricht usw. ...«. Die Ethik aber sagt: »Du sollst nicht töten!« Das ist etwas völlig anderes. Das Staatsgesetz spricht das Individuum an, die Ethik allein die Person.

Man kann sich getrost hinzudenken, daß bei jener Umkehr des Mordwillens Gefühle des Mitleids mit dem Opfer, in dessen brechendes Auge er nicht zu sehen wagt oder dessen weinende Angehörige er denkt, bei dem Täter eine Rolle gespielt haben, und Schopenhauer meint, daß dies die alleinige Wurzel aller Handlungen sei, die ins Gebiet der Ethik gehören*. Allein es fehlt hier das Moment der Spannung und der Gesetzlichkeit, das unsere ethische Urteilskraft beansprucht. Es muß ein Konflikt da sein, der den Menschen an den Rand des Abgrundes führt. Dieser aber besteht zwischen dem eignen Wollen, das böse ist, und dem andern, das durch eben diesen bösen Willen aus der Tiefe des Welthintergrundes als ein Sollen heraufgerufen wird. Es genügt nicht, den eignen Willen nicht zu wollen, sondern es ist nötig, dem andern zu gehorchen. Wäre Mitleid die reale Wurzel der Ethik, so würde die Tötung eines andern aus Erbarmen sich im Gewissen ohne Rest auflösen. Das ist aber nicht der Fall, sondern es meldet sich allemal ein deutlicher Einspruch, der den Tötenden aus Mitleid schließlich doch zum echten Mörder stempelt und ihn in die Hände des lebendigen Gottes fallen läßt.

Hier liegt aber auf einmal die Spur eines verderblichen Sprachgeizes vor uns. Die deutsche Sprache – und jede andere auch – bildet das Tätigkeitswort »wollen« und dazu das Substantivum »Wille«. Daher nimmt man ohne Arg an, daß all meinem Wollen, das ich in mir habe, Hunger, Durst, Wollust, Trägheit, ein realer Wille zugrunde liegt, der wirklich da ist. Niemand zweifelt daran, und mit Recht. Nun spüre ich aber auch in mir gesollte Dinge, allerdings immer nur negativ als Gewissensbiß, denn da ich unter dem Druck der Erbsünde allem dem, was ich soll, stets zunächst mein Nichtwollen entgegensetze, so ist er es, der sich am vordringlichsten meldet. Obwohl dieser Gewissensbiß als durchaus real empfunden wird, genau wie Hunger und Durst und Wollust – Orestes kann ein Lied davon singen –, hat die Sprache doch hier versagt. Sie hat nämlich zu »sollen« kein Substantivum gebildet, wodurch der Eindruck entsteht, als ob dem Sollen auch nichts Reales entspreche, sondern nur ein leeres Kommando der Vernunft. Das ist nun ein ganz furchtbarer Fall von Sprachgeiz, durch den in der Tat die Menschheit auf den ausweglosen Gedanken gebracht worden ist, daß es eigentlich kein Sollen gibt. Ein Gedanke voller Verhängnis, dem Kant verfiel, und den nur die Propheten Israels richtig gestellt haben. Das Sollen hat eben auch Willenscharakter und ist demnach real-objektiv. Der jüdische Theologe Hans Joachim Schoeps hat einmal ganz richtig bemerkt, daß die einzige Beziehung Gottes zum Menschen eine Willensbeziehung sei und nicht etwa eine der Erkenntnis. Hier kündigt sich an, was später aufglänzen wird, nämlich daß es objektive Theologie gibt, mir der nicht zu spaßen ist.

Wir betreten von neuem die Klimax der ethischen Motive und kehren zu jenem Manne zurück, der plötzlich in seiner Mordabsicht durch das Gebot Gottes – wie er sich ausdrückte – gehindert wird. Dabei müssen wir alles beiseite lassen, was dieser Mann etwa sonst noch über »Gott« denkt, das heißt jede sogenannte »religiöse Überzeugung«, natürlich auch jeden Gedanken an Lohn und Strafe. Denn diese sind alle miteinander bloße Spiegelungen eines Vorganges im Intellekt, der damit nie etwas Rechtes anzufangen weiß. Was diesen Mann im Innersten bewogen hat, von seiner Freveltat abzustehen, war eine Begegnung mit einem andern Willen und ein Erlebnis dieses Willens, wodurch – was für ein Wunder! – sein Mördertum wirklich aufgehoben wurde. Dieser Mann ist kein Mörder mehr. Dadurch, daß er die Rückverbindung mit dem andern Willen tatsächlich fand, hat sich bei ihm Religion ereignet. Es ist ihm etwas zu Hilfe gekommen, und diese Hilfe drang durch, weil er gehorchte. Denn der Wille, auf den er hier stieß, äußerte sich im in der kategorischen Form des unbedingten Verbotes ohne Gründe. Würde man nun näher in ihn eindringen und mit berechtigter Forscherneugier fragen, was denn das nun für ein »anderer Wille« gewesen sei, auf den er dann – nach seiner Aussage – stieß, so würden wir zunächst eine eigentümliche Scheu bemerken davor, den Namen Gottes auszusprechen. Es soll Menschen geben, die so fromm sind, daß sie sich lieber als Atheisten gebärden, als sich auf eine Bank mit denen zu setzen, für die dieser Name zur lieben Gewohnheit geworden ist. Auf dieser natürlicher Scheu (αἰδως) beruht das tiefsinnige Gebot: »Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht unnützlich führen.« – Fragen wir nun, ob dieser andere Wille sich an eine Individualität gebunden gezeigt hat, wie bei den antiken Göttern, so

* Vgl. hierzu seine treffliche Darstellung in fast dramatischer Form in § 19,1, der Preisschrift »Über die Freiheit des Willens«.

wird er mit Bestimmtheit und einem deutlichen Lächeln antworten: Nein! Fragen wir aber, ob an eine Person, so hört er auf zu lächeln und sagt mit dringendem Ernst: »Gott ist Person; denn sonst könnte er nicht zu mir sprechen.« Hier aber ist das Ende möglicher Fragestellungen erreicht.

Wir treiben hier ein empirisches Verfahren, so wie es Schopenhauer für die Ethik empfahl – nur, daß er selber dabei falsch ging –, und holen uns Auskunft über die Abstammung des Guten dort, wo wir hoffen dürfen, das zuständigste Material zu finden. Wenn wir wissen wollen, wie Gesteine kristallisieren, so gehen wir in einen Steinbruch, nicht aber ans Meer, wo alles schon zu Sand zerrieben ist. Wollen wir aber erfahren, aus welchen Quellen das Gute fließt, so schlagen wir nicht die Folianten der Moralphilosophen auf, die schon alles zu Sand verrieben haben, sondern wir prüfen das wirkliche Gewissen eines echten Übeltäters. Denn

> »Wer niemals am Bruder den Fleck für den Dolchstoß bemaß,
> Wie leicht ist sein Leben, und wie dünn das Gedachte,
> Dem, der von des Schierlings betäubenden Körnern nicht aß,
> Oh, wüßtet ihr, wie ich euch alle ein wenig verachte!« (GEORGE)

Hierbei stoßen wir noch auf ein anderes Merkmal der echten ethischen Handlung gegenüber den bloßen Scheingeburten aus Vernunft: nämlich auf die deutliche Empfindung dafür, daß die Stromrichtung der ethischen Kraft sich umkehrt; statt vom Subjekt zum Objekt zu gehen, kommt der Druck vom Objekt; es entsteht ein Gefälle, das durch die Handlung ausgeglichen wird. Der Leser erinnert sich, daß wir dieser Änderung der Richtung schon öfters begegnet sind, und daß das immer ein Signal dafür war, daß eine Sache richtiggestellt wurde. Der unterlassene Mord, also die gute Handlung, bezieht ihre Kraft aus dem rein objektiven Bereiche dessen, was der Täter den Willen Gottes nennt. Und erst durch diese Umkehrung gelingt die Tat als eine gute. – Sofort aber und aus dem gleichen Grunde schlägt unsere Urteilskraft zu und sagt ihr unbedingtes stürmisches Ja. Die Umkehrung der Stromrichtung ist also sowohl der Grund dafür, daß die Handlung gelingt, wie auch für unser Urteil. Kant formuliert das so: die gute Tat müsse allein um des Gesetzes willen geschehen; er genierte sich zu sagen: allein um des Gesetzgebers willen. Das aber sagt unsere moralische Urteilskraft, und das sagt auch der Täter.

Es stand hier also Wille gegen Wille vermittelt durch die Vernunft, die man dann sehr wohl »praktisch« nennen kann, wenn man es nur unterläßt, ihr auch die leiseste Spur eines schöpferischen Vermögens anzudichten. Daher kommt es auch, daß hier der Mordwille wirklich in Schach gehalten wird. Freilich gehört dazu, daß immer wieder von neuem der Einklang durch den guten Willen des Täters hergestellt wird vermittels einer Art Pädagogik, die dem etwa neu anhebenden Willen zum Bösen siegreich begegnet. Es gelingt aber auch, wenn nur die Brücke zum andern Willen freigehalten wird. Und so wundern wir uns denn nicht, wenn ein Mensch dieser Art ein solches Brückenschlagen seinen Gottesdienst nennt. Sein Ergebnis nennt er die Versöhnung. Das alles aber ist unmöglich in der Vernunftethik. Denn hier steht nicht Wille gegen Wille, also Seiendes gegen Seiendes, sondern Vernunft gegen Willen, also Denkendes gegen Seiendes. Man braucht sich davon nur ein Bild zu machen, um gleich zu bemerken, daß hier der böse Wille nur beiseite geschoben und verdrängt wird, der Täter nur *de facto* seine Tat nicht begeht und heimlich doch ein Mörder bleibt. Es tritt keine Umkehrung der Stromrichtung ein, und unsere moralische Urteilskraft schlägt nicht an.

6. SCHOPENHAUERS »EMPIRISCHER WEG« IN DER ETHIK

Der alte Schopenhauer würde sich im Grabe umdrehen, wenn er das bisher über die Grundlegung der Ethik Vorgetragene läse. Und da wir es hier mit einem großen Geiste zu tun haben, so ist er zu fürchten. Es sei, würde er wettern, ein der Philosophie unwürdiges Unternehmen sich auf den Dekalog zu berufen; sie habe zu forschen und zu begründen, aber nicht Judenmythologie zu treiben; und was die vorgebliche Sollform der Ethik anlangt, so gehöre sie auf den Exerzierplatz, aber nicht in die Moral. Wir sind gerüstet. – Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schopenhauers, den wahren, nämlich virginalen Charakter der Vernunft festgestellt zu haben, und wir werden ihm derethalben noch in dem Kapitel über die »Ordnung des Intellektes« ein besonderes Ehrenmal setzen, was die akademische Philosophie bisher unterließ; dies trotz jenes Pferdefußes, wonach die Vernunft ein bloßes »Produkt des Gehirnes« sei, das als ein »Parasit« auf dem Willen aufsitze zu keinem andern Zweck, als zur Befriedigung dieses – stets bösen – Willens über die Möglichkeiten der Tierheit hinaus. Hieraus hat er dem Darwinismus eine unfreiwillige Hilfestellung verschafft, die denn auch weidlich ausgenutzt wurde. Es war aber ein fruchtbarer Gedanke von ihm, in bezug auf die Ethik den empirischen Weg zu gehen; denn es hatte sich als Fehlschlag erwiesen, sie aus der Vernunft abzuleiten. Die Philosophie aber hat nur die beiden Möglichkeiten: aus Vernunft oder aus Erfahrung, wobei sie, im Unterschiede zur Naturwissenschaft, stets eine transzendentale Kritik dieser Erfahrung bereit hält.

Die subjektive Instanz hierfür trägt den Namen der moralischen Urteilskraft in genau demselben Sinne, wie bei der Schönheit die ästhetische gilt. Nun käme man in der Kunstwissenschaft natürlich keinen Schritt weiter, wenn man die Augen nicht aufmachte und einfach hinsähe, was an Werken des Schönen von der Natur her geboten wird. Kant, der den Begriff der ästhetischen Urteilskraft in die Philosophie eingeführt hat, will die Augen nicht recht aufmachen, weshalb jene Schrift von ihm so ausgesprochen dürftig wirkt, dagegen Schopenhauer im dritten Buch der »Welt als Wille und Vorstellung« wie trunken von Schönheit dasteht. Er hat hier den richtigen Weg nicht nur gewählt, sondern ist ihn auch gleich gegangen. Nun muß aber die ethische Urteilskraft in der gleichen Weise in den Erkenntnisprozeß eingesetzt werden, das heißt, sie muß sich von der Natur belehren lassen, wieviele ethische Werte es gibt. Diese werden entdeckt (Alois Riehl) und nicht etwa von der Vernunft konstruiert. Hat man diese Gleichordnung der beiden Urteilskräfte aber zugegeben, so kann man nicht auf einmal sagen: es gibt nur ein Grundelement der sittlichen Werte, das

aller anderen Vater ist, nämlich das Mitleid oder sonst etwas. Wir haben es auch in der Naturforschung nicht in der Hand, vorzuschreiben, wieviele Elemente der Stoffe es zu geben habe, sondern die Natur sagt: mit soviel komme ich aus; nicht mehr und nicht weniger. So hat sie auch in der Ethik einen Plural der Grundstämme gesetzt, den die Urteilskraft zu respektieren hat. Oder man versuche einmal, die Tat des Winkelried aus dem Mitleid abzuleiten, wie das Schopenhauer wirklich tut; das wird alles schief und unglaubwürdig. Die Urteilskraft muß unvoreingenommen bleiben, in der Ethik soviel wie in der Kunst; dann wird sie auf den ersten Blick entdecken, daß die Inhalte der Ethik einander divergent sind, daß sie aber alle in einem konvergieren, nämlich in der Form des Sollens. In dieser – und keiner anderen – kommen sie im Subjekt zielsicher an, eben weil im Objekt dafür ein »Soll-Wille« vorhanden ist, für den die Sprache versäumt hat, ein unüberwindliches Wort zu finden. Redlichkeit ist etwas anderes als Hilfsbereitschaft, Tapferkeit etwas anderes als Mitleid, Wahrheitsliebe etwas anderes als Keuschheit, Stolz etwas anderes als Treue – aber indem wir das alles aussprechen und dabei das Gefühl der Zustimmung haben, sagen wir, daß diese Werte sein sollen und zwar absolut, das heißt kategorisch. Kein Mensch ist imstande, einen dieser Werte als für ihn unverbindlich abzulehnen, ohne nicht zugleich auf sein Menschtum zu verzichten, ganz gleich, wie oft er gegen sie verstößt. Er kann das so wenig, wie er leugnen kann, daß Ursache und Wirkung durch das Band der Notwendigkeit verknüpft sind.

Hier begegnen wir Schopenhauers energischem Einspruch, denn er fährt wie von der Tarantel gestochen hoch. Das sei ganz ungehörig, meint er, von einem Soll-Gesetz in der Ethik zu sprechen; diesen Irrtum habe Kant aufgebracht, der es sogar fertig bekäme, hier von einem »Gesetz« zu sprechen, das möglicherweise in keinem einzigen Falle erfüllt werde. Schönes Gesetz das ...! – Dann möge er ruhig so meinen wir bescheiden, statt Gesetz »Gebot« sagen, das ändere nichts, und daß ein Gebot auch dann gilt, wenn es nicht erfüllt wird, das könne er doch nicht leugnen. – »Exerzierplatz...!« knurrt der Alte grimmig, »Lohn und Strafe...!« – Wir sind also hier, ohne es zu wollen, auf den sozial gebundenen Teil der Ethik abgeglitten. »Und im übrigen«, meint SCHOPENHAUER, »wo ein Imperativ ist, da muß es auch einen Imperator geben, und damit stoßen wir haargenau auf diesen Jehova und stehen mitten in der tollsten Judenmythologie. Mit dergleichen Dingen aber gibt sich die Philosophie nicht ab!« – Man sieht: es ist mit ihn nicht zu reden.

Da bleibt kein anderer Rat, als sich gemeinsam mit ihm auf den empirischen Weg zu begeben. Dieser aber verläuft in unserem Falle am besten gleich von seiner Wohnung ins Gasthaus, und wir haben die Ehre ihn zu begleiten. Er geht immer noch mit finsterer Stirn fast beleidigt neben uns; denn wir wissen von ihm, daß er genau wie der alte Goethe, sehr empfindlich ist und es übelnimmt, wenn man ihm eines seiner Grunddogmen bestreitet. – Da begegnet ihm an der Straßenecke ein armes Weib, das, offenbar von Gram gebeugt, ihn um eine kleine Gabe bittet. Schopenhauer aber lehnt mit einer heftig verweisenden Gebärde ab; denn das Weib störte ihn in seinen Gedanken. Ja, man kann sich bei seinem aufbrausenden Charakter vorstellen, daß er das arme Geschöpf bei einer neuen Bitte heftig angefahren habe. Im Gasthaus angelangt, setzt er sich an seinen gewohnten Tisch, sichtlich gebessert in seiner Laune; denn er war ein wohlgemuter Esser, und der Duft der Speisen erheitert unwillkürlich sein Gemüt; er wird auch im Gespräch aufgeschlossener. Das dauert aber nur eine kleine Weile, und noch ehe der zweite Gang aufgetragen ist, wird wieder eine deutliche Verfinsterung seines Gemütes spürbar. Er ist mit irgend etwas unzufrieden. Natürlich verrät er das nicht; und so groß auch die Ehre ist, der er uns würdig befunden hat, mit ihm überhaupt zu sprechen: seine Seele – »wenn ich eine habe« – gibt er uns nicht preis. Warum sollte er auch? Aber wir wissen trotzdem: es ist das alte Bettelweib, das ihn beunruhigt. Er kommt sich auf einmal schäbig vor, daß er, der wohlhabende Mann, der sich jetzt an reich gedeckter Tafel labt, nicht einmal einen Groschen übrig hatte, um der armseligen Kreatur ein Stück Brot zu gewähren. Das devastierende Gefühl, das nun allmählich mit steigender Gewalt von ihm Besitz ergreift, ist zwar im Grade nach nicht mit dem zu vergleichen, von dem Orestes befallen wurde, der Art nach ist es dasselbe. Drückt man es aber in der kürzesten nur möglichen Formel aus, so lautet es: »Du hättest dem Weibe ein Almosen geben sollen.« Da hilft nun kein Wettern und Fluchen: er kann es gar nicht leugnen, daß die Sprache – und zwar alle Sprachen – das Wort »Soll« prägt und zwingend aufnötigt, wo immer ein Ärgernis geschieht. Ja noch mehr: es bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als dem vermeintlichen Jehova zu gehorchen, wenn anders er Wert darauf legt, von dem depravierenden Gefühle seines Defektes frei zu kommen.

Nun ist die deutsche Sprache merkwürdig geizig gewesen, indem sie das Verbum »sollen« für zwei tiefgreifend verschiedene Vorkommnisse gebildet hat. Die lateinische mit ihrem *»debet«*, *»oportet«*, *»necesse est«*, sowie dem imperativen Gebrauche des Konjunktives und des Gerundivums war hier freigebiger, ohne freilich die richtige Verwendung dafür gefunden zu haben. Hier hat nun Kant eingegriffen und hat die Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen bewirkt. Das läuft so: wenn Schopenhauer, der starke Esser und Trinker, bei einer Abendmahlzeit seien Etat überschritten hat und ein Gericht zuviel aß, so kann es ihm, der Wert auf eine ordentliche Haushaltung legte, passieren, daß er sich hinterher sagt: »Dieses Ausgabe hätte ich mir nicht machen sollen, denn sie widerstreitet meinen Grundsätzen der Sparsamkeit.« Dieses Sollen ist dasselbe Wort wie das obengenannte, bedeutet aber ganz etwas anderes. Denn der Grundsatz der Sparsamkeit wir hier vom Subjekt gemacht. Es ist ebenso gut und lobenswert, wenn man sich sagt: »Ich will im Alter niemandem zur Last fallen und darum sparen, solange ich jung bin«, wie wenn man sagt: »Ich will genießen, wenn ich etwas habe, und mich und mein Alter in Gottes Hände legen.« Die Tugend der Sparsamkeit aber erfordert oft ein erhebliches Maß von Selbstbeherrschung »entgegen den Antrieben der Sinnlichkeit«, und es gibt Lagen, in denen sich dieser rein hypothetische Kampf geradezu zum Heroismus steigert. Trotzdem haben all diese Imperative und die aus ihnen folgenden Handlungen – eben wegen ihres nur hypothetischen Charakters – keinen echten ethischen Klang. Sie gleichen einer Glocke, deren Rand man festhält, so das nur der Ton der geschlagenen Bronze herauskommt. Anders die kategorischen; diese lassen sich nicht aus subjektiven Vornahmen und Beschlüssen ableiten, sie unterliegen keiner begründbaren Bedingung, sondern sind unbedingt und werden nach Analogie der empirischen Dinge unabweisbar gegeben. Sie haben demnach auch die Tiefe und die Rätselhaftigkeit der Dinge; ihre Gesetze und ihre Inhalte werden, wie diese, entdeckt. Ein Verstoß gegen sie greift nicht den geordneten Lebenswillen

an, wie es die hypothetischen tun, sondern die Menschenwürde. Man stößt auf sie und ist im Innersten angesprochen, ohne die Möglichkeit einer Widerrede. Daher heißen sie kategorisch; sie wurzeln im Objekt. Das Sollen, in welchem sich diese Inhalte sprachlich ausdrücken, ist daher gar nicht zu verwechseln mit dem der bloß hypothetischen. – Die subjektive Instanz aber, bei der sich diese Imperative melden, heißt das Gewissen.

Verfolgen wir nun den Gang der Handlung weiter. Schopenhauer verabschiedet sich von uns, da er noch etwas vorhabe. Statt aber, wie man vielleicht sonst vermuten könnte, den Weg ins Freudenhaus zu nehmen, begibt er sich zurück und sucht den Platz auf, wo das alte Bettelweib gestanden hat. Er findet sie nicht mehr, fragt aber spielende Kinder nach ihrer Wohnung. Er steigt behutsam in einen dunklen Keller, klopft und steht bald vor der Gesuchten. »Da hat Sie was! Aber unterstehe Sie sich nicht noch einmal, mich anzureden, wenn ich auf der Straße mit jemandem in Unterhaltung bin...!« Damit reicht er ihr einen blanken preußischen Taler. Das alte Weib ist fassungslos über so viel Glück und will dem Alten die Hände küssen. Der aber zuckt unwillig zurück. »Der liebe Gott belohne Ihnen Ihre gute Tat.« »Geh Sie mir mit Ihrem lieben Gott! Ich lasse Sie auch mit meinem Siegreich-Vollendeten in Ruhe!« Womit die Szene beendet ist. Sie ist zwar erfunden, aber man wird zugeben müssen, daß sie aus Elementen seines Charakters aufgebaut ist; er hätte so handeln könne. Aber was bedeutet das?

Nach seiner eignen Philosophie wäre dies eine Tat aus Mitleid gewesen und eben deshalb eine ethische. Allein, man beachte einmal den Unterschied der Lagen und denke sich, er habe doch dem Weibe bei seiner ersten Begegnung in unserer Gesellschaft einen Groschen geschenkt – und nun diese zweite Szene allein mit ihr: so fällt einem sofort ein Unterschied in der Tiefenordnung auf; die zweite Szene im Keller ist voller, enthält einen Ton mehr, und zwar eben den, auf den es ankommt. Schopenhauer stellt hier seine Menschenwürde wieder her, die immerhin etwas gelitten hatte; ja, durch die überschwengliche Gabe eines blanken Talers hat er einen eigentümlichen Glanz erhalten, den er auch nicht versteht, weil er aus anderen Quellen stammt, als seine Philosophie sie zugeben will. Es geht ihm ähnlich wie damals vor dem Löwenzwinger. Seine Tat enthält drei ganz verschiedene Elemente, nämlich zuerst das Vergehen durch die Unterlassung der Mildtätigkeit, dann die aufrührende Gewalt des mahnenden »Soll« und drittens den Akt der Wiederherstellung durch die Gabe. Es ist also ein voller Akkord im Gegensatz zum einfachen Doppelton: Mitleid-Gabe, den die erfüllte erste Szene nur abgegeben hätte. Der führende Ton aber, der die Entscheidung bringt, ist der zweite, das Soll, und nur in ihm liegt die Wendung zur Ethik. Es ist also wohl eine Tat des Mitleids und der Barmherzigkeit, aber nicht eine Tat aus Mitleid, sondern aus dem Gesetz.

So absonderlich es auch klingen mag und so heftig der alte Herr, der im Banne seines Jugendwerkes steht, sich auch dagegen wehren würde: er ist nicht dem vorgeblich »Siegreich Vollendeten« gefolgt, sondern er hat das Gebot: »Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst« gehorcht. Nur dadurch kann er die Wiederherstellung erlangen. Man kann also ruhig »Atheist« sein – was macht schon das bißchen »religiöse Überzeugung!« –, man dient Gott doch, wenn man seine Gebote erfüllt. Die aber sind dringlich da. Es geht ihm hier so, wie dem großen LAMARCK, der mit seinem falschen Satz: »Es gibt keine Arten, sondern nur Individuen« zum Ersten Namengeber der Arten wird. Das macht: Religion ist nicht Überzeugung, sondern Vorgang der Natur. Sie ist daher, wie wir allmählich sehen werden, mit der gleichen Sicherheit da, wie die Natur selber.

Das war Schopenhauers »empirischer Weg in der Ethik«.

7. DIE BUDDHISTISCHE BEGRÜNDUNG

Bei dieser Gelegenheit wollen wir nicht versäumen, dem sogenannten »Siegreich Vollendeten« und seinem infernalischen Buddhismus auf die Finger zu sehen. Bei ihm handelt es sich immer nur darum, das eigne Individuum – nicht die von ihm geleugnete Person – dem Leide der Welt zu entreißen, und zwar für immer, das heißt, über alle Inkarnationen hinweg. Dies geschieht von der Seite des Willens her – der im Pali »*tanha*« Durst heißt – durch die Askese, von der Seite des Intellekts her aber durch eine freilich hochbeachtliche Entdeckung des letzten Buddha Gotama, wonach der begriffliche Prozeß dasselbe ist wie »Ernährung« (»ohne Ernährer«) und wonach dieser, zum Stillstande gebracht, das Leben zum Aufhören bringt (*nibbana* = Verlöschen) und damit das Leid. Die Askese nun erreicht im alten Hinnajana-Buddhismus, dem wir allein den Primat der reinen Lehre zubilligen können, niemals die aktive Phase als Kasteiung, sondern sie bleibt passiv, indem sie nur jegliches Lustgefühl ausschaltet. Der Mönch ißt soviel als gerade eben zur Erhaltung seiner Körperlichkeit nötig ist. Das Mitleid aber wird aufgefaßt als ein Gefälle zwischen dem akut und dem nur chronisch Leidenden, das sich als Gefühl bemerkbar macht; und hier wird geboten, dem Leidenden durch einen Akt des Opfers beizustehen, um so einen Ausgleich zu schaffen. Das Motiv ist aber allemal die eigne Befreiung vom Leben, dem durch diesen asketischen Akt ein Stück Boden entzogen wird. Der andere ist ganz gleichgiltig. Man sieht also, daß die asketische Ethik im Grunde ganz und gar egoistisch ist. Diesen Geschmack wird man auch beim Lesen der wahrhaft grauenhaften Reden niemals los, und man muß sich stets vor Augen halten, daß, wenn hier von »Mitleid« und »Liebe« gesprochen wird, dies mit den Seelenzuständen im Christentum nur die Worte gemeinsam hat, sonst aber nicht einmal eine Berührungsstelle. Denn es kommt in der Ethik nicht auf den Erfolg einer Handlung an, der der gleiche sein möge, sondern allein auf die Quelle. SCHOPENHAUER, der in seiner Lehre diesen Spuren folgt, sieht ja demnach auch im Mitleid die erste Stufe der asketischen Selbstaufopferung; der folgen dann weitere, die zur »gänzlichen Mortifikation des Willens« führen und die Aufhebung der Welt zur Wirkung haben. Das wäre immerhin möglich, wenn es möglich wäre, so tief nicht zu wollen, wie es Schopenhauer meint; dann aber müßte wiederum der Wille so tief in die Natur hineinreichen, wie es Schopenhauer gleichfalls meint, und das Mitleid müßte ihn so tief begleiten können. Das alles aber ist nicht der Fall; denn der Wille reicht genau so tief in die Natur wie die Materie, deren Innenseite er ist; weiter nicht.

Wenn man also hier von »Ethik« sprechen will, so kann es nur in dem Sinne geschehen wie die Griechen das Wort im allgemeinen gebrauchten; »ethos« (lateinisch: *mos*) schwingt in seiner Bedeutung etwa zwischen

»Lebensgewohnheit«, »Gesinnung«, »Sitte«, »Lebensart«, »Haltung«; und so kann man auch von einer »Ethik des Pessimismus« sprechen, das heißt eben von der Lebensart des Menschen, die einen bestimmten schlechten Geschmack der Welt auf der Zunge haben. Aber dieser Geschmack ist ihre Sache und geht sonst niemanden etwas an. Auch spricht man von einer »Ethik des Kriegers« und das ist seine Sache; einer »Berufsethik« – ja, wessen Sache ist das bloß? – Es gibt aber außerdem und über dem die Ethik, »sie selbst an ihrem eignen Orte«, und deren Giltigkeit begründet sich allein auf der Tatsache eines objektiven Druckes auf jene Stelle im Subjekt, die Gewissen heißt, wenn man ans Handeln denkt, und moralische Urteilskraft, wenn ans Urteilen über eine Handlung. Diese Ethik, die nicht umgestoßen werden kann, ohne zugleich das Menschentum samt der Natur aufzuheben, hat sich nicht gebildet, ist nicht geworden, sondern sie wurde entdeckt, und zwar vom Christentum.

8. DIE ENTDECKERROLLE DES CHRISTENTUMS IN DER ETHIK

Die Philosophie hat bisher in zwei verschiedenen Arten dem Christentum gegenübergestanden. Im frühen Mittelalter vergab die mächtige Kirche an sie den Auftrag, die Vernunftgemäßheit der Glaubenssätze zu beweisen, genau so, wie sie an die Malerei, die Architektur und die Plastik den Auftrag vergab, die Geschichte des Christentums zu verherrlichen. Der Auftrag wurde angenommen, und es entstand der Bau der Scholastik; die Philosophie wurde »*ancilla theologiae*«. Dieses Dienstverhältnis ist auch im Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft protestantischer Prägung aufrechterhalten worden. In dasselbe Zeitalter fiel aber zugleich auch die Aufkündigung, durch welche dann die zweite Art entstand, wie die Philosophie dem Christentum gegenübertrat. Es war die der Aufklärung und der Vernunft, die sich selbständig gemacht hatte und nun, den Spieß umdrehend, sagte: Religion ist soweit zulässig, als es die Vernunft erlaubt, die allein die Herrin der Philosophie ist. Charakteristisch für den höchsten hier erreichbaren Standort ist der Titel von Kants Schrift: »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«; der niedrigste aber wird erreicht durch die zahlreichen Schriften und Pamphlete des naiven Naturalismus, die im große und ganzen nur einfach zeigen, wie man ungestraft die Zunge herausstrecken kann, wenn man davongelaufen ist. Die Religion aber kommt auf jeden Fall hier auf die subjektive Seite zu stehen, ganz gleich, ob in so erhabener Art wie bei Kant, oder in der gemeinen, wie beim gewöhnlichen Aufkläricht. In der Scholastik aber stand sie immer auf der Seite des Objektes.

Dieser Akt der Aufkündigung war notwendig, und man kann ihn einfach nicht entbehren, weil ja nur durch ihn die Vernunft zeigen konnte, was sie kann und was nicht. Er war auch notwendig, um die dritte Art vorzubereiten, die allein die Sache in Ordnung zu bringen vermag: die Begegnung in Freiheit.

»Frei aber möge diejenige Sache genannt ein, die allein aus der Notwendigkeit der eignen Natur besteht und von sich allein zum Handeln bestimmt wird« (SPINOZA, Ethik, Definition VII: *Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*). Diese tiefsinnigste Definition der Freiheit wird uns immer wieder begegnen. Frei ist man also nicht, wenn man bloß entronnen ist, sondern nur, wenn man »aus der Notwendigkeit der eignen Natur heraus besteht und handelt«. Alle bloß entronnene Philosophie hat immerhin noch dem schwerwiegenden Einwand standzuhalten, ob es nicht besser wäre, im Dienste zu bleiben. Im Zustande der Freiheit aber hat sie allein die Möglichkeit, »reines willenfreies Subjekt der Erkenntnis zu sein, und da muß ihr denn wohl oder übel auffallen, daß die Lösung des Problems der Ethik nicht von ihr erwirkt worden ist, sondern daß diese *in toto* durch einen Entdeckungsakt außerhalb ihrer geschah.

Das ist schon öfter vorgekommen. Die Philosophie hat ja auch nicht das Gravitationsgesetz entdeckt, sondern das geschah außerhalb ihrer; wohl aber hat Kant die Entdeckung Newtons benutzt, um den transzendentalen Begriff der Materie zu klären. Die Entdeckung der Kugelgestalt der Erde oder der Körperhaftigkeit der Luft ist auch nicht auf ihrem Boden gefallen; aber die Philosophie verwendet sie im Prozeß der eignen Klärung. Dagegen hat Robert Mayer nicht etwa »das Energiegesetz entdeckt«, wie es immer heißt, sondern das war schon lange vor ihm als Gesetz von der Beharrlichkeit der Materie Eigentum der Philosophie, und Mayer verwandte es zur Entdeckung des mechanischen Wärmeäquivalentes. Es liegt also gar nicht in der Macht der Philosophie, darüber zu verfügen, ob dieses oder jenes Gebiet von ihr selbst oder von einem andern Territorium her bewältigt werde; sie muß abwarten, was geschieht. In der Ethik aber ist es so, daß hier das Christentum alle wesentlichen Elemente in der Hand hält. Da nun die Ethik zu den Kerngebieten der Philosophie gehört, die sie keineswegs auslassen kann, ohne ihren eigenen Bestand zu gefährden, so steht sie zu ihren Entdeckern in einem notwendigen Verhältnis, das eben durch diese Notwendigkeit das der Freiheit ist. Die Philosophie könnte sich etwa sehr wohl in einem besonderen Abschnitt über den Staat verbreiten und eine Politeia schreiben – aber sie kann es auch lassen; denn sie kann den Entdeckungsvorgang ihres wichtigsten Gebietes nicht ignorieren, ohne gegen die »Notwendigkeit ihrer eignen Natur«, das heißt gegen ihre Freiheit, zu verstoßen. Während aber das Christentum immer nur verkünden kann, vermag die Philosophie zu beweisen und darzustellen. Es gibt aber nichts Abgeschmackteres, als wenn die Religion – durch Angestellte – »beweisen« läßt und wenn die Philosophie »verkündet«.

9. IMMANUEL KANTS EINGRIFF IN DIE ETHIK

Es hat niemand so tief in das Wesen der Ethik hineingeleuchtet wie Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer; und da wir es hier mit Geistern ersten Ranges zu tun haben, so lohnt es sich auch hier am meisten, ihre Irrtümer kennenzulernen. Wir säßen in größerer Dunkelheit, wenn diese nicht begangen worden wären. Der eine ist ihnen beiden gemeinsam: daß sie das fremde Territorium nicht anerkennen wollen, auf dem die Ethik durch einen Akt der Entdeckung gegründet wurde. Sie halten vielmehr die Philosophie für autark und nehmen die »christliche Ethik« nur als Beispiel.

Dabei sieht Schopenhauer das Christentum als einen buddhistischen Absenker an – also falsch – und bei Kant erscheint es gewissermaßen ohne Neues Testament. So haben sie beide zur Ethik eine ähnliche Stellung wie Platon zur Politik. Dieser glaubte auch, die Philosophie könne einen Einfluß auf die Gründung von Staaten haben, während in Wirklichkeit – es hat ihn in Syrakus fast den Kopf gekostet – die Entscheidung auf dem ganz anderen Territorium der Machtpolitik fiel. So blieb ihm nichts anderes übrig, als der litterarische Vater aller Utopien zu werden.

Nun ist es ja wirklich beinahe unverständlich, daß ein sonst so besonnener Geist wie SCHOPENHAUER die imperative Form der Ethik leugnen konnte: wo doch seine eigne Formulierung: »*laede neminem, immo omnes, quantum potes, iuva*« nicht weniger als zwei Imperative enthält. Man kann das einfach nicht erklären. Er muß von seinem Weltverneinungsgedanken besessen gewesen sein, daß er der Meinung wurde, zu einem Nichtwollen der Welt brauche man nicht besonders aufgefordert zu werden, da hierzu die bloße Erkenntnis ihres wahren Charakters genüge. Aber es ist mit Händen zu greifen, daß ein Nicht-Wollen kein ethischer Inhalt ist. Wir befinden uns gewiß jedesmal in einer ethischen Atmosphäre, wenn er an vielen Stellen seiner Werke das wohltätige menschliche Herz höher stellt als den bedeutendsten Intellekt; allein der Angelpunkt der Ethik ist damit nicht getroffen, nämlich die Stelle, von der aus die Wiederherstellung (*restitutio in integrum*) eingeleitet wird. Das aber geschieht vom Gesetz aus, und dessen grammatische Form ist allemal die imperativische. Es ist schon geradezu skurril, wie er in seiner sprachlichen Ausdrucksweise das Wort »sollen« vermeidet, das der Leser, dem vorangegangenen Gedanken nach, unbedingt erwartet. So in dem prachtvoll gelungenen § 10 seiner Preisschrift über »Die Grundlage der Moral«, in dem es gegen Schluß hin heißt: »Aber so strenge auch die Notwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpieren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen; denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anlässen nach, also objektive, eine ganz andere, ja entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war (Sperrung von mir), ja eingetreten sein würde, wenn Er ein anderer gewesen wäre.« Es mußte vielmehr heißen »eine entgegengesetzte Handlung hätte getan werden sollen«. Das bedarf hier weiter gar keiner Begründung, denn jeder, der das liest, fühlt sofort, daß Schopenhauer ausweichen will. An einer anderen Stelle, § 20, derselben Schrift spricht er vom Mitleid, »das uns aufforderte« – also der sachlich unvermeidliche aber sprachlich gemiedene Imperativ!

Hier greift nun Kants Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativ ein, und, wenn man es kurz fassen will, so könnte man sagen: damit ist Kants allerdings tiefgreifendes Verdienst um die Ethik im wesentlichen erschöpft. Es ist aber wie ein Zauberschlag, mit dem er in das Gewirr der Worte hineingefahren ist, oder wie ein Magnet in die Eisenfeilspäne, die sich auf einmal um die Pole ordnen. Nur hat er diese reale Ordnung nicht gesehen, weil es ihm an Auge und Perspektive gebrach. Er begnügte sich mit der bloß begrifflichen Trennung

Es gehört nun ein einfacher, aber klärender Akt des Sehens dazu, um sofort zu bemerken, daß die hypothetischen Imperative (Beispiel: Sparsamkeit) auf die Seite des Subjekts gehören; sie sind Produkte des menschlichen Willens. Die kategorischen aber gehören dem Objekt zu und kommen im Subjekt an. Ohne sie ist man nicht Mensch. Ihre Inhalte werden gegeben, ohne daß der Mensch etwas dazu tun kann, genau so, wie die empirischen Dinge der Außenwelt, Bäume und Tiere und alles Gestein, gegeben werden und dabei unergründlich sind. Auf dieser Unergründlichkeit im Letzten aber beruht beider Dignität.

Von Kants Ethik kann man sagen: weniger wäre mehr gewesen. Denn hätte er sich mit dieser Bannung durch den unterscheidenden Eingriff begnügt und wäre deren Spur »auf empirischem Wege« gefolgt, so wäre diese großangelegte Ethik, die wahrlich alle Trümpfe in der Hand hielt, nicht so im Sande verlaufen. Es muß ein wahrhaft leuchtendes Auge gewesen sein, dem diese Lichter aufgegangen sind; allein, je weiter er sich vom *actus concipiendi* entfernte und die beschreibende und lehrende Tätigkeit fortschritt, um so mehr verblaßte das Licht und das Auge; der empirische Charakter gewann die Oberhand und verdarb ihm *in actu demonstrandi* sein so großes Werk. Kant konnte nämlich, nachdem er den kategorischen Imperativ entdeckt hatte, der Versuchung nicht widerstehen, auch seinen Inhalt anzugeben, und verfiel dabei dem Trug, daß dieser konstruiert werden könnte. Aber er ist naturunmittelbar und kann nur entdeckt werden. So kam jene weltbekannte Formulierung zustande, die, in einer ihrer Varianten lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« – Man sieht: hier ist keine Spur einer aus dem Objekte stammenden gebietenden Kraft und auch nicht deren getreues Widerspiel in der Vernunft; sondern diese, rein dem Subjekt angehörende Vernunft kommandiert aus eigner Machtbefugnis. Und wir wissen schon von unserem Nicht-Mörder auf der zweiten Stufe seiner moralischen Laufbahn, daß er und jeder andre, der nach solchen Grundsätzen handelt, es nur bis zur Legalität bringt und persönlich gar ein fader Pedant ist, dem unsere moralische Urteilskraft die Zustimmung versagt.

Kant hat sich also durch die Formulierung des kategorischen Imperatives von der gebundenen Ethik einfangen lassen. Es ist der preußische Staat, und zwar in Zivil, der ihn in Fessel geschlagen hat; denn diese Formel macht jeden, der sie befolgt, zum geheimen »Gesetzgeber«, das heißt, zu jener fingierten Gestalt, deren man sich in der Juristerei bedient, wenn man im Streit erfahren will, was mit einem einzelnen Gesetze gemeint war. Der Leser weiß, daß wir die letzten sind, die den preußischen Staat despektierlich behandeln wollen, allein wir wollten nicht von dem gebundenen Teil der Ethik sprechen, sondern vom freien. Zudem ist der so formulierte kategorische Imperativ ein *post festum*; denn geschaffen wurde der preußische Staat ja von der realen Königsmacht, und die ethische Formel setzt diese heimlich voraus. Es handelt sich also um eine Ethik im partiellen Sinne, so wie man etwa von einer Samurai-Ethik spricht, nicht aber um »sie selbst an ihrem eignen Ort«.

Hierfür kann man den Beweis leicht antreten, indem man in der Geschichte nach derjenigen Stelle sucht, an der eine solche Ethik »aus reiner praktischer Vernunft« ohne objektive Basis hat Staat werden wollen. Und da treffen wir auf die Französische Revolution, die sich ja vor Kants Augen abspielte, ohne daß er an ihr die Anwendung seiner Vernunft-Ethik wiedererkannte. Denn Maximilian Robespierre dachte ja eben dies: daß die Tugend und das Gute von der Vernunft

erzeugt werde und daß dieses Ereignis »Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung« werden müsse. Das war der doktrinäre Kern der Französischen Revolution, und Robespierre fühlte sich als der Priester dieses eigenartigen Schöpfungsvorganges. Das glaubte man ihm auch; denn er war eine *anima candida*, zudem dämonisiert durch die archetypische Macht der eignen Natur. Der neue Staat aber mußte mit Notwendigkeit dann entstehen, wenn niemand mehr da war, der diese – allein seligmachende – Lehre bezweifelte. Das aber bedeutete den fortlaufenden Auftrag an die Guillotine. Der Untergang Robespierres wurde aber dadurch hervorgerufen, daß er – was unverkennbar war – statt einer Zunahme des Guten und Tugendhaften eine solche des Bösen und des Lasters zu bemerken glaubte; da wurde er unsicher, stotterte und fiel. Man konnte ihn einfach verhaften.

10. DAS ETHISCHE PRIVILEGIUM

Hier hat heimlich schon der kantische Elendsweg in der Ethik begonnen. Der Vorwurf, den man so oft gegen ihn hört, seine Ethik sei »zu rigoros«, ist natürlich unbegründet. Dadurch, daß ein Imperativ als kategorisch erkannt wird, ist gesagt, daß er seiner Natur nach »rigoros« sein muß, und hier etwas abhandeln zu wollen, hat soviel Sinn als zu sagen, der allgemeine Kausalsatz sei zu rigoros. Kants Verhängnis beginnt vielmehr da, wo er versucht, den Inhalt aus dem Subjekt herauszupressen. Das alte Lied! Hier müssen Scheingebilde der Ethik entstehen, Pedanten, Tugendbolde, Pharisäer und Edel-Spießer, auf die mit Recht Schopenhauers ungeheurer Hohn fiel.

ERNST MARCUS, der in höheren kantischen Einweihungsgraden steht, und sonst ein rechter Israeliter ist, schreibt in seinem trefflichen Werk »Kants Weltgebäude«, Seite 245: »Mit einer solchen logischen Deduktion verbindet sich nun leicht die irrige Vorstellung als ob Sittengesetze aus der Form des Gesetzes ableitbar wären. Aber aus einer leeren Form läßt sich niemals ein Inhalt (aus dem leeren Raum keine Materie) ableiten. (Nun ist aber der kategorische Imperativ keineswegs bloß eine ‚leere Form‘, sondern der exakte Widerhall jenes Soll-Willens, sein ‚ Monogramm‘, für den die Sprache das Wort vergessen hat. H. B.) Vielmehr wird ein anderweit gegebener Inhalt unter das Gesetz subsumiert. Ein Gesetz wirkt also nicht in der Weise, daß die Materie (der Inhalt) aus ihm ableitbar wäre, sondern dadurch, daß die anderweit gegebene Materie ihm unterworfen wird. Wie der Verstand Naturregeln dadurch bildet, daß er die Erscheinungen unter die Kategorialgesetze subsumiert (dazwischen liegt aber der Entdeckungsakt! H. B.) so bemächtigte sich auch die Vernunft, und zwar diese zu praktischen Zwecken, des Materials, das sie in der Natur, d. h. in der fertigen Erfahrung vorfindet und das daher zum Inhalt oder Zweck unserer Handlung werden kann. Sie bemächtigt sich der Materie des Trieblebens und bringt sie unter die Form des Gesetzes (sic! H. B.). Sie beseitigt nur die motivierende Kraft des Trieblebens (Neigung und Abneigung) und ersetzt sie durch ihr eigenes Motiv (das Gesetz), nicht aber sucht sie die Materie der Handlung, die durch unsere Neigung erkennbar wird, gänzlich zu beseitigen, bringt sie vielmehr unter das Gesetz«. – Das ist nun schon nicht mehr ganz kantisch; denn die »anderweit gegebene Materie« verrückt den Standpunkt schon leise nach dem Objekt zu. Aber was ist das im übrigen für eine Verstümmelung und Entmannung der Ethik! Dieser domestizierte Trieb-Ballast soll ihr Inhalt sein! Soll jenes Ungeheure sein, an dem die Menschheit überhaupt gewogen und jedesmal zu leicht befunden wird! Dieser »Kantismus« ist nicht einmal Altes Testament, denn dort hören wir eine andere Sprache.

a) Abraham und die Samengründung Israels

Es bleibt uns der Atem stehen, wenn wir, im elften Kapitel des Buches Genesis eine dürre Geschlechterfolge lesend, die mit Abram, dem Sohne Tharahs, aus Ur in Chaldäa endet, plötzlich auf den Anfang des zwölften Kapitels stoßen, das gewaltig intoniert mit den weltberühmten Worten: Und der Herr sprach zu Abram: »Gehe aus deinem Vaterlande und aus deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das Ich dir zeigen will. Und Ich will dich zum großen Volke machen und Ich will dich segnen, und in dir sollen gesegnet sein alle Völker auf Erden.« Nähme man diesen Auftrag subjektiv, also von Abram ausgehend, so wäre er eine vollkommene Absurdität. Denn was sollte es für einen Sinn haben, daß ein hochbetagter, angesehener Mann im Stande des wohlhabenden Großbürgertums plötzlich sein Vermögen liquidiert und, sich von allen Bindungen lösend, ins Geratewohl auf die Wanderschaft begibt? Und wieso, fragt man, wäre durch diesen absonderlichen Entschluß die praktische Vernunft befriedigt, die es vorgeblich fordert, so zu handeln, daß die Maxime unseres Willens Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne...? Nichts davon ist hier zu spüren. Trotzdem aber ist der Imperativ kategorisch, und so wird er von Abram aufgenommen. Er gehorcht, und zwar blind eben deshalb, weil er den Auftrag nicht versteht, dabei aber genau weiß, daß er seine Wurzel ganz und gar außerhalb seiner hat. Und das nennt man dann »Glauben«. Darum heißt es »Und der Herr sprach zu Abram.« Also nicht Abram spricht. Zieht man seinen Gehorsam fort und denkt sich, er habe seiner Vernunft gehorcht, so hätte er da bleiben müssen und wäre weiter der angesehene Großbürger von Ur in Chaldäa geblieben; das war seine verdammte Pflicht und Schuldigkeit. Ein Ungehorsam hätte zwar sein Menschentum nicht in Frage gestellt, wie das bei den gewöhnlichen Imperativen kategorischer Art der Fall ist, wohl aber hätte er sein privilegiertes Menschentum vernichtet. Sein Gehorsam aber »gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit«, aber auch gegen alle »praktische Vernunft« ist das Ausgangsereignis der bedeutendsten weltgeschichtlichen Vorgänge geworden. Abram wird noch einmal auf die Probe gestellt im Isaak- Opfer, die er gleichfalls besteht; er kommt gar nicht auf den Gedanken, daß irgend etwas anderes in ihm bei seinem Tun bindend sein könnte als allein das, was hier aus dem dunkelsten Welthintergrunde her, aber klar vernehmlich, gehört hat. Irgendwelche Folgen waren gar nicht abzusehen. Es sind aber gleichwohl Folgen eingetreten, und zwar aus demselben Welthintergrunde, aus dem der Auftrag stammte.

Da ist zunächst eine Namensumwandlung; er findet, daß er in seinem eigentlichen Wesen nicht Abram heiße, sondern Abraham. Das Buch Genesis drückt das so aus, daß Gott spricht: »Abraham soll dein Name sein, denn ich habe dich gemacht vieler Völker Vater.« Solch ein Drängen nach dem »eigentlichen Namen« ist ein sehr dunkler Vorgang, der sich häufig bei Menschen mit privilegierter Ethik findet, und welcher etwa besagt, daß eine tiefere Schicht des Charakters zum Durchbruch gekommen ist, für welche der bürgerliche Umweltsname nicht ausreicht. Der Leser erinnert sich an jene »Priesterin der Astaroth«, die gleichfalls immer nach ihrem »wahren Namen« suchte. Diese Namenswandlung aber hätte sich bei Abraham nicht vollzogen, wenn der Akt des Gehorsams ausgeblieben wäre.

Eine zweite Wirkung ist die Begegnung mit Melchisedek, dem Könige von Salem. Es heißt (Gen., Kap. 14, Vers 18ff.): »Aber Melchisedek, der König von Salem, trug Brot und Wein hervor. Und er war ein Priester Gottes des Höchsten. Und segnete ihn und sprach: Gesegnet seist du, Abram, dem höchsten Gott, der Himmel und Erde besitzet.« – Solche Begegnungen mit Artgleichen sind ebenfalls charakteristisch für den Stand der ethisch Privilegierten, und sie vollziehen sich nach dem Gesetz der Anziehung des Gleichen. Melchisedek war das, was man einen »Eingeweihten« nennen könnte, wenn dieses Wort nicht durch den Mißbrauch der anthroposophischen Mittelstandsbewegung unbrauchbar geworden wäre. Die Griechen nannten das einen τελεστικος oder μυσταγωγος und waren übrigens zur Zeit des Sokrates schon mindestens ebenso ins Schwatzen geraten.

Was aber das Erstaunlichste ist, das sich an Abraham als Wirkung seines Gehorsams vollzog, das ist die – so würden wir heute sagen – »physische Veränderung seines Keimplasmas«. Es entstand plötzlich der »Samen Abrahams«, der die Fähigkeit hat, eine bestimmte, in ihrem Glaubensleben eng und klar determinierte Menschenrasse als »persistente Mutation« zu erzeugen. Es ist dies das Volk Israel oder die Juden, deren Existenz und geschichtliche Bedeutung bis auf den heutigen Tag voll erhalten blieb. Es ist also nicht so, wie man immer sagt, daß die jüdische Religion von der jüdischen Rasse erzeugt worden sei, sondern umgekehrt: die jüdische Rasse ist durch den Glaubensgehorsam Abrahams, also durch einen religiösen Vorgang erzeugt. Wer also überhaupt die Judenfrage erörtern und dabei die Wahrheit nicht verfehlen will, der muß wissen, daß sie zuerst eine theologische ist und dann eine »Rassenfrage«. Wobei man wiederum hier unter »Rasse« etwas durchaus anderes verstehen muß als es die biologischen Lehren tun. Auf der anderen Seite muß man sehen, daß natürlich nicht etwa jener ehrfurchtserregende Glaubensgehorsam Abrahams, der ja ein einmaliges Privileg war, im Judentum vererblich ist; vielmehr unterliegt dieses als eine historische Erscheinung genau so, ja gewiß stärker als andere Völker den auffallenden Phänomen der Entartung. Das ist das, was der Jude den »ständigen Abfall« nennt. Was aber in jedem jüdischen Einzelmenschen, wenn man ihn stellt, ganz aus sich lebendig wird, das ist der erbliche Anspruch auf den Ertrag jenes »Bundes«, den, nach ihrer Meinung, der »Heilige Israels, gelobt sei sein Name«, mit Abraham und damit auch mit jedem seiner Nachkommen geschlossen hat. Denn der Jude hält fest an seiner *successio seminis*; diese ist gesicherter, nämlich unmittelbar von der Natur, als etwa die *successio apostolica* der Päpste, die nur eine historische und juridische Basis hat. Niemand weiß, was das im letzten Grunde zu bedeuten hat; sicher ist nur, daß die Entstehung des Volkes Israel durch den Glaubensgehorsam Abrahams zu den wichtigsten Ereignissen der Weltgeschichte gehört. Und es fällt einem dabei unwillkürlich jene Frage Friedrichs des Großen an seinen Leibarzt Zimmermann ein, ob er einen wirklich triftigen Beweis für das Dasein Gottes wisse, worauf dieser antwortet: »Majestät! Das Dasein der Juden.« Es ist der einzige »Gottesbeweis«, der echten Tiefsinn trägt – weil er nämlich auf empirischem Wege liegt. Die synagogentreuen Juden weisen daher mit Recht und Stolz darauf hin, daß sie das einzige Volk des Altertums sind, das mit ungebrochener historischer Befugnis heute noch lebt.

Hätte Kant dieses Bonmot Zimmermanns erfahren und bedacht, so wäre er möglicherweise zu einer Revision seiner Meinung von der vorgeblichen Schöpferkraft der Vernunft gekommen. Seine Ethik wäre ausgewaschen worden wie ein Flußbett aus Sandstein, und nur der harte Felsen des kategorischen Imperativs – ohne »Formulierung« – wäre übriggeblieben. Aber mit einer Umkehr der Stromrichtung. Denn es geht doch so bei Kant zu: Die empirischen Gegenstände der Erfahrung, kurz die »Dinge« verdanken ihr erkennbares Dasein als Erscheinungen zunächst den reinen Verstandesbegriffen, die durchweg *a priori* sind, sowie den reinen Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum, von denen das gleiche gilt; dann aber den empirischen Naturgesetzen, die von Fall zu Fall entdeckt werden müssen. Den ersten Teil nennt er die »reine Naturwissenschaft« und von ihr gilt der weithin verblüffende Satz, daß der Verstand der Natur »die Gesetze vorschreibt«. Seine Hauptbemühung nun in der »transzendentalen Analytik« ist die Beantwortung der Frage: wie kommt es, daß jene reinen Verstandesbegriffe, obwohl sie *a priori* sind, also demnach zunächst bloß subjektiv, doch objektiv giltig werden (was Schopenhauer nie hat begreifen wollen, der glaubte mit seiner Brillentheorie auskommen zu können)? Der Beweis gelingt ihm ohne Zweifel durch »tanszendentale Deduktion«, bei der es sich als ganz natürlich herausstellt, daß der »bloßen Erscheinung« »Dinge an sich selbst« zum Grunde liegen, die objektiv vorhanden sind, aber außerhalb der Erkennbarkeit liegen. Eine Veränderung in den empirischen Dingen bin ich also gezwungen, nach dem mir *a priori* gegebenen Gesetz der Kausalität als mit einer Ursache im Objekt notwendig verknüpft zu betrachten. Daß aber die Veränderung überhaupt eintritt, das liegt in der Sphäre der Dinge selber; ARISTOTELES würde sagen: im »Grunde«, οὐσια der Dinge, der aber, obwohl unerkennbar, doch eben da sein muß und zwar rein objektiv gegeben bis in den letzten Welthintergrund hinein gesichert und unaufhebbar. (Schopenhauer fährt hier empört hoch bei diesem – zweifellos allein richtigen – Gedanken) Das wäre der »der gestirnte Himmel über mir«.

Nun aber gibt es in uns nicht nur jene kategorialen Formen des Intellektes, die das Band der Notwendigkeit herstellen, sondern auch das Sollen in kategorischer Form. Dem entspricht natürlich kein empirischer Gegenstand, weil ja eben das, was sein soll, nicht ist. Daraus aber kann nicht gefolgert werden, daß ihm überhaupt nichts entspricht, daß es objektlos ist und kein *vis-à-vis* hat. Ethische Handlungen – als Gegenteil der Anpassung – kommen ja vor, und wenn man schon bei denen, die sich im Bezirke der gebundenen Ethik abspielen, wegen ihrer schließlichen und endlichen Vernünftigkeit auf den Verdacht kommen kann, sie stammen deshalb aus der Vernunft, so wird das ganz unmöglich bei den ethischen Privilegien,. Denn diese fordern ja etwas gänzlich Neues, das immer als Paradoxie und

Absurdität auftritt. Abraham handelt gegen alle Vernunft, man mag diese drehen und wenden wie man will, und doch ist der Imperativ, unter dem er steht, kategorisch. Er aber, der es doch wissen muß, würde mit Bestimmtheit sagen, daß dieser Auftrag eben nicht von ihm und seiner Vernunft stammt, sondern seine Wurzeln außer ihm hat. Er ist durch und durch heteronom. Und dies allein macht den Auftrag giltig und verbindlich. Ein anderer, der in der gebundenen Ethik befangen ist, kann das nicht wissen, denn ihm fehlt die Erfahrung des originalen Auftrages. Auf das Zeugnis des Abraham aber und jedes anderen seiner Art kann man sich verlassen. Denn es ist ja doch so, daß die gesamte Kultur aus originalen Impulsen stammt, die für den jeweiligen Träger als ethische Privilegien auftreten. Wer den ersten Tempel baute, das erste Götterbild schuf, den ersten Heldengesang anstimmte, das erste Lied erfand, der tat das unter Druck und Auftrag einer unbekannten Macht, und zu jedem von diesen hätte eine Stimme sagen können: »Gehe aus deinem Vaterlande ...!« Denn was heißt das anderes als dies: »Verlaß den weiteren Prozeß der bloßen Anpassung und diene allein diesem dir zunächst unbekannten Werk, für das aber du allein verantwortlich bist!« Von jedem Maler, jedem Musiker, jedem Dichter wissen wir, daß er aus dem unbekannten Dunkel des Welthintergrundes einen privilegierten Auftrag empfing, zu dem er genau so steht wie Abraham zu dem seinen. Und der muß schon Glück haben, wenn das ohne Gefährdung seines Lebens abgeht.

Auf jeden Fall aber steht immer Ethik gegen Anpassung. Die Anpassung ist eine Funktion des Biologischen, die jedem Lebewesen anhaftet, wie der Stoffwechsel, und die dauernd tätig ist. Die Ethik dagegen ist als deren gerader Gegenpol eine Funktion des Metaphysischen, die über den kategorischen Imperativ eine unmittelbare Beziehung zum Welthintergrunde herstellt. Wie die Anpassung in der lebendigen Substanz wirkt, so wirkt die Ethik in der Freiheit als in ihrem Medium. Sie bezieht sich gleichfalls auf den Willen, und zwar auf denselben, der als Innenseite der Materie allen Lebewesen gemeinsam ist, nur hier unter höchster konkreter Wachsamkeit der Vernunft. Die Ethik ist die einzige Stelle, an der die Vernunft konkret wird, das heißt, mit ihrem Gegenstande zusammenwächst, ein Phänomen, das wir sonst nur beim Verstande (im richtigen schopenhauerischen Sinne) kennen. Anpassung und Ethik verhalten sich daher wie Gravitation zu Repulsion, ohne welche – auch nach Kants tiefer Einsicht – die Materie nicht bestehen könnte. Sie gehören zu ihren »Prädikabilien«.

Das »moralische Gesetz in mir« sieht also nicht so aus, wie KANT es sich denkt. Die praktische Vernunft erzeugt nicht, denn zeugen kann nur die Natur. Sie enthält nur den kategorischen Imperativ in mir und alles, was er aussagt (Unbedingtheit, Notwendigkeit); alles andere kommt vom Objekt und wird als Auftrag entgegengeworfen. Während aber die Kategorien des Verstandes ein empirisches Objekt in der Gegenwart vor sich haben, fehlt dies beim kategorischen Imperativ; dieser ist vielmehr unmittelbar metaphysisch (nicht transzendental) an den Welthintergrunde angeschlossen, reicht demnach in die Tiefe der Natur, aus der er gespeist wird, und nun wird im Falle des Gehorsams der empirische Gegenstand in der Zukunft geschaffen. Diese Zukunft kann ein Augenblick sein und ist es sogar *in statu nascendi*. Denn im Augenblick des Gehorsams Abrahams trat das empirische Ereignis der Samenwandlung ein, die später in der Geburt Isaaks als Mutation einer Menschenrasse durchbrach. Wäre der kategorische Imperativ eine »leere Form«, so wäre der Vorgang unerklärlich, da nur Seiendes auf Seiendes wirken kann. Er ist aber das »Monogramm« jenes Soll-Willens, den die Sprache vergaß. Dieser lag hart neben dem gewöhnlichen »Willen in der Natur«, dessen Objektivation die Genitalien und die Samenflüssigkeit Abrahams waren. Durch den Glaubensgehorsam nun, einen zunächst nur inneren Akt, wurde jener Soll-Wille aktiviert und griff gründend und verwandelnd in den gewöhnlichen Willen ein. Wäre der Akt des Gehorsams nicht erfolgt, so wäre alles beim alten geblieben. Der kategorische Imperativ aber – von Kant unterschätzt – hat die entscheidende Rolle gespielt, und nur so konnte jenes Wunder geschehen, das tatsächlich vorliegt. Es wäre unerklärlich, wenn nicht der subjektive Hintergrund der empirischen Dinge, zu denen auch »Abram« gehört, also sein »an sich selber sein«, und der objektive Hintergrund des kategorischen Imperativs für einen Augenblick dasselbe gewesen wären. Demnach wird die Lagerung der Ethik bestimmt durch die Lage der Naturachse, und man muß Auge und Perspektive haben, um das deutlich zu sehen. Beides fehlte Kant, und darum konnte er nur vom moralischen Gesetz »in mir« sprechen, das allerdings und mit Recht allein schon seine höchste Bewunderung erregte. Der Heteronomie der Ethik aber ist gar nicht auszuweichen – das setzt sie nicht herab, wenn man weiß, wer hier der Heteros ist.

Daß aber die Vernunft unmittelbar aus sich selbst heraus »praktisch« werden könnte und also letzten Endes die Erzeugerin der gesamten Kultur wäre, das ist ein unvollziehbarer Gedanke gleich dem, daß durch Bewegung der Materie allein ohne bildende Kräfte ein organisches Wesen entstünde. Daher gelingt es Kant auch nicht, bei der Konstruktion ethischer Handlungen »aus reiner praktischer Vernunft« den Zuschlag unserer moralischen Urteilskraft zu erwirken; vielmehr bleiben diese von ihm gemeldeten Beispiele allemal im bloß Legalen stecken, und der beißende Hohn Schopenhauers über diese hölzernen Vernunftgebilde wirkt wie eine Befreiung von einer naturlosen Ethik, die nicht der wirkliche Gegenpol der Anpassung ist. »So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht, als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre,......sondern bloß deswegen, weil die Maxime, die sie ausschließt, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeines Gesetz begriffen werden kann (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft)« (Metaphysik der Sitten, S. 89 der Erstausgabe von 1785). Das meint Schopenhauer mit seinem Hohn, und unsere ethische Urteilskraft stimmt ihm zu.

b) Jeanne d'Arc und die Gründung des königlichen Frankreich

Wir verbleiben auf dem empirischen Wege unter transzendentaler Kontrolle und entdecken dabei, daß die privilegierte Ethik in der menschlichen Geschichte allenthalben wiederkehrt und dabei stets analog verläuft. (Wahrscheinlich ist die Methode, der wir uns hier bedienen, Max Steiners »reine Erfahrung«.) Wenn wir etwa das Leben der Jeanne d'Arc betrachten, so fällt es auf, daß die Struktur ihres Handelns fast völlig mit der Abrahams

übereinstimmt. Sie ist von Geburt an ein einfaches Bauernmädchen in einem lothringischen Dorfe, das seinem Vater die Schafe weidet, und erhält plötzlich den Auftrag, das von den Engländern belagerte Orléans zu entsetzen und den Dauphin als Karl VII. in Reims zum König von Frankreich zu krönen. Also auch hier das »Gehe aus deinem Vaterlande...!« Auch hier die volle Vernunftwidrigkeit und Absurdität; auch hier ferner der Gehorsam und die volle Zuversicht, daß durch ihn das Werk gelingt. Und es ist auch gelungen; denn alle Welt gibt zu, daß durch ihren Eingriff die geschichtliche Wende in der verzweifelten Lage geschah, und man nennt sie mit Recht die Gründerin des einigen Frankreich bis zur Revolution. Ohne sie gäbe es dieses Frankreich nicht. – Auch die Tendenz der Namensänderung findet sich, wenn auch schwach angedeutet. Bei ihrem ersten öffentlichen Verhör am 21. Februar 1431 gibt sie zu den Personalakten an, daß sie in ihrer Heimat »Hannchen« genannt wurde. »Seitdem ich nun in Frankreich lebe, nennen sie mich Johanna«[*] Außerdem aber heißt sie auf einmal »die Jungfrau« (*la pucelle*). Und hier liegt offenbar wieder ein physischer Prozeß vor, wie bei der Samenwandlung Abrahams. Denn das, was hier Jungfrau heißt und was als Prägung der Natur entstand, ist nicht mit dem bürgerlich-biologischen Begriff gleichen Namens zu verwechseln, der gang und gäbe ist. Dieser nämlich ist rein negativ und beim jugendlichen Weibe ganz und gar auf den Moment der Beendigung abgestellt; beim alternden aber wird das Jungferntum zur Ärgerlichkeit, auch wenn es noch so sehr in Ehren verdient ist. Beim Manne kommt eine analoge Erscheinung nicht vor, und die Sprache hat sogar darauf verzichtet, hier ein Merkmal zu setzen. Bei Johanna aber ist die Jungfräulichkeit positiv, eine durchdringende und hinreißende Eigenschaft ihres Charakters, den sie sich durch den Akt des Gehorsams erworben hat, ohne es zu wissen. Die Natur hat hier einen besonderen Stempel aus ihrer eignen Tiefe heraufgeholt, um das zu prägen – »*è poi rupe lo stampo*«. Jungfräulichkeit im positiven Sinne gibt es nur im Kraftfeld ethischer Privilegien; alles andre ist Dressur.

Darum kann man die Abgeschmacktheit SCHILLERS in seiner vorgeblichen »Jungfrau von Orléans«, die nach einem Ausspruche ihres Retters BERNHARD SHAW »nicht einen einzigen Berührungspunkt mit der echten Johanna noch überhaupt mit irgendeinem weiblichen Wesen« hat, nicht genug verwerfen. Denn Schiller läßt sie auf dem Schlachtfelde sterben, nachdem sie sich »in sündigen Flammen eitler Erdenlust« in einen englischen Offizier verliebt hat. Solche typischen Untaten des »deutschen Idealismus« verdienen gebrandmarkt zu werden, da diese elende Dichterei die historischen Gestalten und zugleich die Nation lächerlich macht, die solche Produkte bewundert. Johanna hat nie um ihre Jungfräulichkeit kämpfen müssen, denn diese war nie in Gefahr; sie ist nicht das Produkt der Askese, sondern trägt den Stempel der Natur, auf den sie sich verlassen konnte.

Den wichtigsten Beitrag aber zur philosophischen Grundlegung der Ethik liefert der Prozeß Johannas. Bekanntlich wurde sie im Jahre 1431 nach einem ausgiebigen Verhör, dessen Akten noch vorliegen, wegen Ketzerei und Zauberei vom Inquisitionsgericht in Rouen zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilt und lebendig verbrannt. Das Urteil wurde indessen revidiert, so daß im Jahre 1456 ihre Rehabilitierung erfolgte. Die Sache ging durch die Jahrhunderte weiter, so daß im Jahre 1908 ihre Seligsprechung, 1920 ihre Heiligsprechung *ex officio* verkündet wurde. Das ist immerhin ein erstaunlicher und ganz eigenartiger Vorgang; denn er bedeutet die bis ins äußerste Extrem gehende Umkehrung des kirchlichen Standpunktes. Die aber liegt in der Sache begründet, und der historische Vorgang war so bedeutend, daß er die Gemüter nicht zur Ruhe kommen ließ. Denn wenn man nämlich den Kernpunkt des ersten Prozesses von 1431 herausschält, und alles übrige beiseite läßt, so handelt es sich nur um die eine Frage: waren die von der Jungfrau behaupteten »Stimmen« und Gesichte, durch welche sie den Auftrag erhielt, Halluzinationen, also subjektiver Natur, oder entsprach ihnen etwas im Objekt? Das heißt also: ging die Kraftwirkung Johannas von ihr aus oder umgekehrt zu ihr hin und durch sie in die geschichtliche Wirklichkeit? Nahm sie also den zur Verwirklichung des kategorischen Imperativs vorgesehenen Verlauf? Nun findet man, wenn man die Protokolle der einzelnen Vernehmungen durchliest, allerhand subjektives Material, so etwa, daß sie die »Stimmen der Heiligen Katharina und Margarete« zuschreibt, die ihr erschienen seien, und deren Gewandungen sie beschreibt. Es fällt aber auf, daß für sie schließlich diese Stimmen bloße Boten sind, hinter denen Gottes Wille steht. »Die Stimme tönt auf göttliches Geheiß« (24. Febr. 1431). Und dem ist sie bereit, ohne jedes Wanken zu folgen; sie fällt ihre ethische Entscheidung ganz furchtlos und klar auch gegen die Autorität der Kirche, der sie sich im übrigen als gläubige Katholikin unterwirft. Sie läßt hier gar nicht mit sich handeln, und sie weiß und spricht es aus, daß ein Ungehorsam dieser Stimme gegenüber ihren eigentlichen Untergang bedeuten würde. Die Halluzinationen, die sie tatsächlich hat, sind also nur aufgewühltes psychisches Terrain, durch das quer hindurch der objektive Auftrag tönt.

Das Inquisitionsgericht von 1431 aber hat sich auf den anderen, den subjektiven Standpunkt gestellt und kam daher zu dem Urteil, daß es sich um »lügenhaftes Erfinden göttlicher Offenbarung« handle; hieraus allein folgte die Verurteilung. So würde heute jeder Psychiater plädieren, nur mit dem Unterschied, daß er alle solchen Erscheinungen nur aus dem Psychischen ableiten würde, auch den Auftrag an Abraham, während das Inquisitionsgericht natürlich wußte, daß es »μανια θεια« und »μανια ἐκ νοσηματων ἀνθρωπινων« gibt. Es hat sich nur in diesem Falle auf die Seite der Manie aus menschlicher Erkrankung gestellt. Aber auch Kant könnte mit dem Falle Johannas nichts anfangen. Deren ethisches Verhalten ist zwar ein Musterbeispiel für den kategorischen Imperativ, aber sein Inhalt widerspricht ja durchaus der »praktischen Vernunft« und ihrer Interpretation. Denn dieser Inhalt wird gegeben vom Objekt her aus völlig undurchdringlichem Grunde, genau wie die Inhalte der empirischen Außenwelt – und aus demselben Grunde. Johanna aber hat diesen Inhalt, der auf sie allein kraft privilegierter Ethik gemünzt war, entdeckt und hat ihm gehorcht. Diesen Tatbestand hat die Kirche durch den jahrhundertelang währenden Revisionsvorgang zugegeben und sich damit ein unsterbliches Verdienst – *contra se ipsam* – um die Wahrheit in Sachen Ethik erworben. Sie hat sich auf den Standpunkt Johannas gestellt.

[*] »Johanna die Jungfrau«, Prozeßakten, herausgegeben von Alastair, Barth-Verlag, München 1935.

Es spielt dabei keine Rolle, daß die Anlässe für die Aufnahme der einzelnen Revisionsetappen bis zum Extrem der Heiligsprechung rein politischer Natur gewesen sind. Es bleibt immerhin etwas übrig, was nicht politisch ist, nämlich die Hauptsache. Daß die Kirche mit den beiden letzten etwas hastig aufeinanderfolgenden Etappen (1908—1922) politische Vorteile im laizistischen Frankreich der letzten Republik hat erwerben wollen, das ist *occasio, causa*, Anlaß, und berührt nicht den wahren Grund (οὐσια), der in der Sache selber ruht und ohne den die Revision gar nicht möglich, weil unglaubwürdig gewesen wäre. Die Sache selbst aber besagt, daß es ethische Privilegien gibt, deren Echtheit in ihrem objektiven Ankergrunde liegt. Der Beweis hierfür ist oft schwer zu erbringen, da die menschlichen Handlungen durch den empirischen Charakter unter dem Drucke der Erbsünde stehen. Im Falle Johannas war das auch keineswegs leicht; denn sie gab durch manche Züge in ihrem Benehmen immerhin zu Zweifel Anlaß; sie war, wie Shaw sich ausdrückt, »unausstehlich«. Es wird sich also immer um einen Indizienbeweis handeln. Gibt man aber überhaupt das Bestehen ethischer Privilegien zu, so gilt auch gleich der Satz, daß sie gegenüber allen anderen Forderungen den Vorrang haben. So auch gegenüber dem Dekalog. Johanna ist sich bewußt, daß sie um ihrer Sendung willen ihren alten Eltern einen unversiegbaren Kummer bereiten muß; ein Verstoß gegen das vierte Gebot ist unvermeidlich. Sie begeht ihn, wissentlich, und mildert ihn nur dadurch, daß sie ihre Eltern in einem Brief um Verzeihung bittet. –

Der Prozeß Johannas also, immerhin ein gedanklicher Vorgang, der sich fast auf ein halbes Jahrtausend erstreckt, beschäftigt sich mit demselben Thema, das auch die hier vorgetragene Philosophie auf die Hörner nimmt: die Umkehrung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses zugunsten des Objektes. Durch sie wird die Reformation und Wiederherstellung der Philosophie bewirkt. Daß sich die Kirche nicht damit begnügte, Johanna Satisfaktion zu geben, sondern sie durch Heiligsprechung in den höchsten Stand erhob, den sie zu vergeben hat, ist ein Anzeichen für die Wichtigkeit des Prozesses im doppelten Sinne. Das gilt auch dann, wen eine lückenlose Kette rein politischer Motive angenommen wird, durch den er jemals in Gang kam. Es hat aber in der Kirche zu jeder Zeit Männer gegeben, die, gleichfalls in lückenloser Kette, allem, was in ihr und außerhalb ihrer geschah, geistig weit überlegen waren; sie treten meist nicht in Erscheinung, aber ohne ihre Existenz, als Katalysatoren etwa, geschieht überhaupt nichts. Abraham begegnet Melchisedek. Und so kann man sich bei der zunehmenden Bedrängnis, in welche das Gesamtchristentum in diesem Zeitalter gelangen wird, sehr wohl rein politische Konstellationen vorstellen, in denen eine Revision der Akten Martin Luthers nötig wird, auch wenn sie nicht zu jenem extremen Ende führt. Denn schließlich ist die Kirche Christi eine weitaus wichtigere Sache als das Bestehen irgendwelcher Nationalstaaten, deren Vergänglichkeit geschichtsnotorisch ist. Wenn Luther auch noch weit unausstehlicher war als Johanna, durch keinen weiblichen Charme gemildert, so war doch die Sache, die er vertrat, umso universaler; und er, nicht Zwingli oder Calvin, ist der tragende Geist alles dessen, was man Protestantismus nennt, und dessen Kern die unabdingbare Freiheit des Gewissens und der Erkenntnis ist. Man glaube aber nicht, daß solch ein geschichtlicher Vorgang sich mit Formeln wie »Rückkehr zur Mutterkirche« erschöpfen läßt – jenes feige Unterkriechenwollen, wie es sich im Konvertitentum ausdrückt –, sondern hier muß eine günstige Stunde abgewartet werden, in der ohne Verrat an den geistigen Gütern der Reformation die Revision vollzogen werden kann. Denn »alle Ketzerei beruht auf Übertreibung« (BERGENGRUEN).

11. ÜBER DIE »BEGRIFFLICHE ALLGEMEINHEIT« IN DER ETHIK

Kant war mit der Entdeckung des kategorischen Imperativs ein großer Wurf gelungen; aber er verfolgte den Weg in Richtung auf das Objekt nicht, sondern, indem er zur Feder griff und interpretieren wollte, was eine glückliche Stunde ihm gab, verfiel er dem Druck seines empirischen Charakters, der offensichtliche Spuren von Dürftigkeit aufweist. Er bog in die gebundene Ethik ab und wurde so der Gefangene des preußischen Staates. Man kann freilich bei einem so großen Geiste wie ihm nicht annehmen, daß der wahre Sachverhalt spurlos an ihm vorübergegangen sei; denn sonst ließe sich seine »größte Verwunderung über das moralische Gesetz in mir« nicht erklären. Der berühmte Ausspruch, der für die Mehrzahl der Menschen der einzige ist was sie von KANT wissen, hinkt ja offensichtlich dadurch, daß sein Pendant, der »gestirnte Himmel über mir« die volle Ladung des Objektes hat, während jener im Subjekt verharrt und nicht heraus kann. Wahrscheinlich hat KANT bei seiner Formulierung in den Worten von der »allgemeinen Gesetzgebung« die andere Bedeutung von »allgemein«, nämlich die begriffliche, im Augenblicke des Niederschreibens vergessen, ja verdrängt, und unterlag nun dem Zwang, den alles Niedergeschriebene auf den Geist ausübt und der den Sokrates und Platon veranlaßte, erhebliche Einwände gegen die Erfindung der Buchstabenschrift zu machen (Platon Phaidr. St. 275).

Die begriffliche Allgemeinheit der ethischen Handlung aber kommt auf folgende Weise zustande und ist nur am privilegierten Falle aufweisbar: Der Auftrag meldet sich zunächst bei der erwählten Person durch starke psychische Störungen an; es kommen schwere Träume, Visionen, Stimmen, die Kontinuität der logischen Prozesse wird in Mitleidenschaft gezogen, und das Bewußtsein seiner selbst kommt bis dicht an die Gefährdung. Nun setzt, als ein Rettungsversuch, der begriffliche Prozeß ein, der die Frage stellt, ob hinter diesen Störungen etwas Objektives steht, dessen Vorposten sie sind; es setzt ein Ringen um die Giltigkeit ein. Wird, was der seltene Fall ist, endlich ein Zipfel des Objektiven gefaßt, so dringt der begriffliche Vorgang weiter ein und stellt die Frage nach dem Inhalte dieses Auftrages, während zugleich sich die psychischen Zerrüttungen zu legen beginnen. Dann kommt der Moment des vollen Kontaktes, in dem sich Subjekt und Objekt gewissermaßen berühren, und das ist der Höhepunkt der Krisis, der, wenn er durchgehalten, mit der Formel faßbar ist: Handle so, daß, wenn es unendlich viele Personen von deiner Einmaligkeit, also unendlich viele Abram oder Johanna gäbe, sie alle so handeln müßten wie du.

Hier wird nun wieder der Individualbegriff sichtbar, dem wir schon früher begegnet waren. SCHOPENHAUER wies nur vom logischen Standpunkte auf ihn hin, wenn er sagte, »Sokrates« heißt »alle Sokrates«; wir fanden ihn in Funktion als Symbioten des Eros, und hier stoßen wir auf ihn als Axiom der Ethik im Falle des Privilegiums. Es wird

auch dem Leser jetzt klar werden, weshalb wir stets nur das Wort Person brauchten und nie Persönlichkeit sagten; denn erst hier ist deren Geburtsort gefunden. Die Person ist Gegenstand des Eros und des Individualbegriffes; sie enthält nichts von einem Wert. Die Persönlichkeit beginnt erst mit der Ethik, und hier geht es nur um den Wert. Da das Wort aber häßlich ist, zudem abgegriffen und von Goethe in einen schlechten Reim gebracht, so werden wir es weiter vermeiden und es dem Scharfsinn des Lesers überlassen herauszufinden, was wir jedesmal meinen.

Diese Peripetie in der privilegierten Ethik bedeutet also die volle Entblößung des Kernes der Person von allen psychischen Umlagerungen und deren Zuwendung zum objektiven Welthintergrund, der sich in diesem Fall wiederum – so berichten einstimmig alle davon Betroffenen – als Person, und zwar als befehlende, offenbart. Die Bibel nennt diesen Vorgang »das Angesicht Gottes schauen«. Es scheint uns so, als ob die mit gutem Recht berühmt gewordene Szene (1. Mose 32, 24 ff.), in der Jakob, Abrahams Enkel, mit dem fremden Manne ringt und in der die Worte fallen »Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn«, eben dies meint; sie endet zudem mit der Namenwandlung Jakobs in Israel.

Man sieht also mit aller Deutlichkeit: die hier beschriebene ethische Situation, die ja zu den bedeutendsten und ruhmreichsten, vor allem aber zu den gründenden gehört, läßt sich keineswegs in die Formel fassen: »Handle so, daß die Maxime deines Wollens Grundlage für eine allgemeine Gesetzgebung werden kann«; denn es kann in solcher Lage immer nur je einer den Akt des Gehorsams vollziehen, und doch ist dieser von »allgemeiner begrifflicher Giltigkeit« und ist auch kategorisch. Es liegt ihm aber die Giltigkeit des Individualbegriffes zu Grunde. Man wird dadurch eine giltige Person. Und es ist auch die Vernunft, die hier ständig arbeitet mit bohrender Klarheit; aber ihre Tätigkeit erschöpft sich darin, daß sie dem verhüllten Auftrag, der vor ihr und ohne sie da war, auf die Spur kommt und diese bis auf ihren letzten Grund verfolgt. Den aber muß sie stehen lassen, wie die »Dinge an sich.« Es war Kants Unglück, ihr schöpferische Fähigkeiten beizulegen, und so gelang es ihm auch nicht, mit seiner Entdeckung des kategorischen Imperativs ins Freie vorzustoßen.

Es ist ihm aber aufgefallen, und er hat es ausdrücklich gesagt, man könne nie mit Sicherheit behaupten, daß so etwas wie ein kategorischer Imperativ wirklich vorkomme und erfüllt werde. Die Natur hat den schützenden Mantel der hypothetischen Imperative um ihn gelagert, wie als wolle sie den Menschen davor bewahren, ganz genau senkrecht und geradlinig gegen das Gesetz der Anpassung zu verstoßen. So ist etwa die Wahrheit, »sie selbst an sich und an ihrem eignen Ort«, zweifellos Inhalt des kategorischen Imperativs, weil, wenn ich zugeben wollte, daß ihr Gegenteil ebenso berechtigt sei, ich damit die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, also auch die für ein Gespräch oder ein Buch, aufheben würde. So spiegelt es sich in der Vernunft, so »begründet« es sich, ohne daß es deshalb darin »gründet« im Sinne von Ankergrund. Das logische Rüstzeug zur Wahrheit aber steht auf jeder ihrer Rangstufen vom Einmaleins bis zur Metaphysik immer zur Verfügung, und es gibt wahrlich keine törichtere Frage als die: »Was ist Wahrheit?« Nämlich, weil das jeder weiß. Allein der Auftrag an den Denker besteht ja nicht darin, am Leitfaden der Syllogismen Folgerungen aus gegebenen Prämissen zu ziehen, die schon vorher – in Büchern – da waren; das ist vielmehr die Tätigkeit des philosophischen Gelehrenstandes. Sondern der Auftrag an den einzelnen Denker, der auch jedesmal eine neue Inkarnation ist, liegt darin, unter dem freien Drucke des Welthintergrundes ein Gedankengebäude wie aus dem Urgestein herauszumeißeln, das Auskunft über den Bau der Welt und deren Bedeutung gibt. Dieser Vorgang aber steht unter kategorischer Befehlsgewalt.

Dem Denker liegt also der Dienst an der Wahrheit als seiner gestrengen Herrin ob, und die Formel für diesen Dienst ist der kategorische Imperativ. Das gleiche gilt für alle, die etwa als Künstler dazu berufen sind, eine Reihe von Handlungen »von selbst anzufangen«. Und sie haben bestanden, wenn sie ihr Leben ohne Rücksicht auf ihre eignen Wünsche nur um der Sache selber willen geführt zu haben. Das weiß jeder von ihnen. Nun ist es aber ganz unvermeidlich, daß sich im Laufe eines langen Lebens, in dem sich der harte Kampf vollzieht, ein anderes Motiv unterschiebt, das einige Erleichterung gewährt, aber eben nur hypothetisch ist, der Gedanke etwa an den eignen Ruhm bei der Nachwelt. Ganz unwillkürlich spendet unsere moralische Urteilskraft einer solchen Haltung die größte Bewunderung und wir wissen ja, daß der antike Mensch in seiner Ethik ganz diesem Gedanken lebte, der einen vornehmen Verzicht auf die Berühmtheit bei den Zeitgenossen enthält. Der Denker aber hat vor allen anderen den meisten Grund, sich dieser tröstenden Zuversicht zu ergeben; denn ihm ist es bei der langsamen Wirksamkeit seines Werkes am meisten beschieden, auf den Beifall der Zeitgenossen verzichten zu müssen. Trotzdem aber ist auch der Dienst am eignen Nachruhm nur ein hypothetischer Imperativ, in dem freilich, um die Bewunderung herauszufordern, der kategorische enthalten sein muß. Die Gründung des Nachruhmes in einem großen und unbefleckten Namen ist aber nicht dasselbe, wie jene ganz interne Namenswandlung im Vollzuge des Gehorsams, sondern es bleibt immer der Name vor den Menschen, der die geheime und unaussprechbare Berufenheit mitzieht. Diese selbst aber steht vor einem andern Richter. Und das dunkle, aber ganz sichre Gefühl, daß es hier ums Ganze geht, hat die großen Denker nie verlassen. Sie wissen, daß ihr Leben verloren ist, wenn es ihnen nicht gelingt, den Auftrag durchzuführen, und daß sie nicht sagen können: »Wenn ich es nicht schaffe, so schafft's ein andrer.«

Es ist nämlich so – und das weiß man dort unausgesprochen –, daß, wenn hier etwas passiert, an der Naturstelle, die der Denker einnimmt, die ganze Natur daran teilhat. Denn der Genius ist, jedenfalls im Augenblicke der Konzeption, selber Organ der Natur und, wenn der Funke vorbeispringt, dann ist ein Unheil geschehen. Die Philosophie trennt zwar in einem analytischen Verfahren die einzelnen charakteristischen Ordnungsteile der Natur voneinander und kann darin nie sauber genug verfahren; sie definiert also der Reihe nach etwa vom Subjekt aus in Richtung aufs Objekt: Vernunft, Verstand, die Urteilskräfte, das Schema, die Idee, den Willen, die Materie: aber die Natur selber ist eine synthetische Einheit, kontinuierlich. Dort nun, wo der Genius steht, finden reine Ereignisse statt, deren Träger der Geist ist, den es nur hier gibt und den man keineswegs mit dem bloßen Intellekt, Vernunft und Verstand, verwechseln darf. Die Wahrheit aber kann demnach sehr wohl rückwirkende Kraft auf den Willen und damit auf die Materie haben. Dies gilt aber nur, falls die Vernunft nicht etwa eine hergelaufene Sache ist, wie bei Schopenhauer und dem naiven

Naturalismus, sondern im subjektiven Pol der Naturachse liegt, wie es Kant beinahe gesehen hat. Freilich darf es dann – ernsthaft – keine »Vernunftideen« geben. – So also ist der Dienst an der Wahrheit allerdings wie ein heiliges Opferfeuer, das nie ausgehen darf und das von der Philosophie immer wieder aufs neue angefacht werden muß.

12. KANT UND DAS PROBLEM DES SELBSTMORDES

Es gibt in Kants »Metaphysik der Sitten« eine Stelle, deren Klang und deren Worte fast die Erwartung erregen, als sei er hier zur eigentlichen Tiefe und Freiheit durchgedrungen. Dort bringt er nämlich anstelle jener legislativen Auslegung des kategorischen Imperativs eine andere, in der er nicht von einer »allgemeinen Gesetzgebung« – *de lege ferenda* – spricht, sondern nur von einem »allgemeinen Gesetz«; aber es kommt noch deutlicher; denn kurz darauf heißt es: »Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte« (Seite 52 der Erstausgabe von 1785). Das hört sich doch so an, also ob die Natur, die wir kennen, durch die ethische Kraft von innen her verwandelt werden könnte, so daß sie nicht mehr den Kategorien des Verstandes und den empirischen Naturgesetzen unterliege, sondern den Kräften der Ethik. Ein wahrhaft kühner Gedanke! Wäre Nietzsche auf ihn gekommen, er hätte nur in Dithyramben weiter gesprochen. Aber bei KANT ist das anders. Sein eingeschränktes Gemütsleben läßt so etwas nicht zu, und so lesen wird denn hart hinter dieser hochgestimmten Stelle mit zunehmender Ernüchterung, daß er nunmehr als Beispiel »einige Pflichten herzählen« wolle »nach der gewöhnlichen Einteilung derselben in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten«, denn es ist ihm, wie er später sagt (Seite 61), um die »Lauterkeit der Sitten« zu tun. Wir wollen diese – versteht sich – nicht angreifen, aber eben hörten wir noch einen anderen Ton. Da ist zunächst »Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, ein Überdruß am Leben empfindet« und die Absicht hat, sich das Leben zu nehmen. Seine Maxime ist: »Ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, daß wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.« »Es frägt sich nur noch« – wendet KANT ein –, »ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz stattfinden könnte und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite« – Mag sein; indessen, unser sittlicher Geschmack erhebt spürbare Einwände. So nämlich sieht ein echter Selbstmörder nicht aus, und man merkt dieser konstruierten Figur an, daß Kant selbst jemals »von des Schierlings betäubenden Körnern« gegessen hat. Denn, was dieser Mann tut, ist nichts weiter, als das Leben wie ein Geschäft ansehen, und er ist gerade eben dabei, festzustellen, daß es die Kosten nicht deckt; nun besinnt er sich, ob er einen – selbstbetrügerischen – Bankrott anmelden soll. Gesetzt nun, der Mann bliebe leben – was sehr wahrscheinlich ist –, so ist es gänzlich gleichgiltig, ob er es aus Gründen einer neu auflebenden Hoffnung tut oder – als ob er der liebe Gott wäre – deshalb, weil der Selbstmord sich nicht dazu eignet, »allgemeines Naturgesetz« zu werden. Der Mann bleibt ein lederner Pinsel, so oder so, und am besten ist es, man läßt ihn stehen. Er kann uns nämlich gar nichts berichten, was wir nicht auch ohne ihn wüßten; denn solange jemand noch darüber nachdenken kann, ob das Leben sich lohnt, solange er also vernünftelt, ist er noch gar nicht in den Bereich eingedrungen, in dem der Selbstmord als eine ernst zu nehmende Gefahr droht. Das tritt vielmehr erst dann ein, wenn der erste Griff nach den Schierlingskörnern getan ist. Dann aber verwandelt sich die Erwägung, ob ja oder nein, und warum und wieso, sehr schnell in ein unmittelbares, fast anschaulich zu nennendes Erlebnis seiner selbst: die Frage nach dem Wert des Lebens hat aufgehört und an ihre Stelle tritt die nach der Unsterblichkeit. Aber nicht als Frage »der Vernunft«, auf die man hinterher eine unvermeidlich paralogistische Antwort geben kann, sondern als Frage, die dadurch beantwortet ist, daß sie im Geiste gestellt wird. Hier stand Hamlet.

In solcher Lage lernt der Mensch nämlich auf eine ganz intime und unvermittelte Weise jenen Unterschied kennen, den die Philosophie zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter macht. Der empirische Charakter ist das, was sich, von außen gesehen, als die Physiognomie eines Menschen zeigt und was in die Materie, aus der er besteht, eingedrückt ist, so, daß diese niemals anders bei ihrem dauernden Wechsel sich lagern kann als der empirische Charakter es vorschreibt. Jede Wimper, jede Ader am Daumen, die Struktur der Haut und die Dicke der Schädeldecke, die Farbe der Augen, aber auch die Art des Blickes bestimmt. Man sieht nicht umsonst so und nicht anders aus. Dasselbe, von innen gesehen, ist der Wille: wir folgen hier weitgehend Schopenhauers Auffassung, nur ohne uns seines Dogmas vom Willen zu bedienen. Das gesamte Wunschleben mit seinen Trieben, bewußt oder unbewußt, darunterliegend die Vorgänge der biologischen Anpassung, des Stoffwechsels und des Wachstums, schließlich aber, ganz tief, der eigentliche »Wille zum Dasein« – das alles ist die genaue Entsprechung der Materie und würde auch seine sichtbare Physiognomie haben, wenn der Wille selber im Raume erschiene; er erscheint aber nur als Materie im Raum. Die »Physiognomie des Willens« aber ist genau so geprägt wie die Materie selbst, und ich kann nicht anders wollen als ich bin. Der empirische Charakter ist das, was GOETHE in seinem vielzitierten »Orphidischen Urworten« anredet (»Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehn...«), und seine exakte Signatur ist das Geburtshoroskop.

Dieser empirische Charakter nun ist der Schauplatz des Leides, das in gewissen Fällen das Maß des Erträglichen zu überschreiten scheint, und auf ihn hat es der angehende Selbstmörder abgesehen. Allein unter der Voraussetzung, daß er mit seinem Plane bereits über das bloße Räsonnieren hinausgekommen und in die Zone eingedrungen ist, in der es ernst wird: in dieser Zone tritt ihm plötzlich die Frage nach dem, was diesem empirischen Charakter zum Grunde liegt, als Erlebnis entgegen, und er schreckt zurück. HAMLET denkt ja nicht darüber nach, ob es sich lohnt zu leben, sondern er stellt die Frage: »Sein oder Nichtsein...« Anders ausgedrückt: was an mir ist das eigentlich Seiende, jener empirische Charakter, der Träger des Leidens, oder das, wodurch dieser überhaupt Charakter ist? Diese Frage aber bliebt mindestens

offen, und das genügt. Nur eines ist gewiß: er kann mit der Kugel und dem Gift jenes eigentlich Seiende gar nicht treffen. Also ist in einem tieferen Sinne die Möglichkeit des Selbstmordes in Frage gestellt, auch wenn er physisch gelingt.

Daß diese typischen Erwägungen, die wir immer wieder finden und von denen uns die Betroffenen, wenn wir ihr Vertrauen genießen, nachher berichten, eine giltige Spur verfolgen, ist ganz evident. Wer sich je ernsthaft in dieser Lage befunden hat, der gleicht einem Menschen, der die Erde vom Weltraum her betrachtet: er sieht, daß sie eine Kugel ist und frei im Raume schwebt, während der Erdbewohner das nur weiß und übrigens meistens vergißt. So wird hier der Unterschied zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter erlebt, statt nur gewußt. Diesem Eindruck kann er sich für die Zukunft nicht mehr entziehen, und wir wundern uns nicht, daß wir gerade unter jenen die ernstesten Menschen finden; denn sie sind mit ihrem innersten Leben auf die Tiefenordnung der Natur gestoßen. Im früheren Stadium des Selbstmordplanes, dort, wo sie noch Bilanz machten, ist ihnen gewiß einmal das frivole Wort aufgekommen: »Ich habe meinen Eltern ja nicht die Erlaubnis gegeben, mich in die Welt zu setzen«; ist der Griff nach den Körnern aber schon erfolgt, so geht ihnen als ein Licht die Erkenntnis auf, daß sie von ihren Eltern zwar erzeugt, aber nicht geschaffen sind; und dieses zweite, was es ist, bemerken sie erst jetzt. Je nach ihrer Gemütslage wird ihnen, an diese Stelle gelangt, der Mangel an Verfügung klar, den sie über ihr Leben haben und der sich in dem Gebote ausdrückt: »Du sollst nicht töten!« Die Einheit von Ethik und Metaphysik ist aber hier so dicht gefügt, daß gar kein Soll-Charakter mehr verspürt wird, sondern alles auf der andern Seite liegt, und wie ein Hilfsakt der Natur aus ihrem Hintergrunde sich anläßt.

Aber man darf nicht meinen, daß solch ein Selbstmörder, der gerade eben dem Leben wiedergewonnen wurde, sich ein Wissen über das Leben nach dem Tode erworben habe. Ein solches Wissen gibt es nicht. Sondern er ist durch ein reines Ereignis der Natur auf die Unsterblichkeit gestoßen. Er erlebt die Stelle, an der das Prägende und das Geprägte seines Charakters einander begegnen, und das ist ihm zu einer unvergeßlichen Wahrheit (ἀ-ληϑεια) geworden. Er kann allerdings wissen, daß die Beziehung, die seine Person zu seiner Individualität hat,dieselbe ist, wie die des Archetypus einer Tierart zu den unzähligen Exemplaren in denen sie erscheint. Und diese Beziehung kann man mit Fug und Recht die der Ewigkeit und Unsterblichkeit nennen. Mehr aber weiß er nicht. Und er würde sofort wieder verlieren, was er gewann, wenn es ihm etwa einfiele, Märchen über das Leben nach dem Tode zu erzählen. Die Natur hat hier eine harte Grenze gesetzt.

Daß der physisch gelungene Selbstmord die Person nicht trifft, findet eine bemerkenswerte Parallele in einem biologischen Experiment, das Hans Driesch gemacht hat; dieser durchschnitt befruchtete Seeigeleier und ließ sie in der Sonne ausbrüten; das Ergebnis war nicht, wie man vermuten konnte, der Tod des Keimes oder eine verkrüppelte Nachkommenschaft, sondern je zwei gesunde Seeigel von halber Größe! Hier kann man die platonische Idee geradezu mit Händen greifen. Das Messer des Biologen konnte wohl die Materie zerteilen, aber den dahinter wirkenden Archetypus der Tierart kann es nicht treffen; dieser vielmehr reagiert in Freiheit und bildet aus derselben Materie zwei Individuen. Der Mensch unterliegt als Individuum dem Archetypus Mensch, und außerdem ist er Person; das aber bedeutet, daß er einen eignen intelligiblen Charakter von der Kraft und der Herkunft eines echten Archetypus besitzt. Der aber wird von der Kugel nicht getroffen.

Es sind also wahrlich ganz andere Kräfte, die einem Selbstmorde entgegenwirken, als Kant sie seinem Beispiele unterschiebt. Jener Mann ist gar nicht Natur, sondern ein Buchhalter. Er ist von Kant konstruiert gemäß seiner Definition von »Natur«, die aber ganz und gar für den Gebrauch der Naturwissenschaft hergerichtet ist und dafür auch ihre Giltigkeit hat. Sie lautet: »Natur ist das Daseyn der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist« (Prol. § 14). Diese »allgemeinen Gesetze« sind die des Verstandes, also die Kategorien unter deutlicher Vorherrschaft der Kausalität und des Substanzsatzes, die durchweg *a priori* sind. Die besonderen Gesetze der Natur aber, wie das der Gravitation oder des Wärmeäquivalentes der Bewegung, ferner alle biologischen sind *a posteriori* und müssen entdeckt werden; diese Entdeckung geschieht durch den Einfall des Genius, der *in statu nascendi* selber Natur ist; das bereits geformte Gesetz aber *in actu demonstrandi* wird Basis der weiteren Forschung und hat die Eigenschaft, an die Stelle der vollen Natur ein Eliminat zu setzen, durch das allein weitere Forschung möglich ist. So spricht man mit Recht von einem »Weltbild der Physik« oder einem »biologischen Weltbild«, die aber durchweg Eliminate sind und kein Bild der Natur selber geben können. Konstruiert man aber, rückwärts gehend, vom Standpunkte eines solchen Eliminates aus, einen Menschen, der doch eben Natur *in toto* sein soll, so entstehen solche Mißgebilde wie jener verunglückte Selbstmörder, dem wir jedes Urteil in Sachen eines so tief angelegten Antriebes verwehren. Wir müssen uns vielmehr einer anderen Definition der Natur bedienen und diese lautet: Natur ist ein transzendentales Kontinuum; ihre Ladung ist das archetypische Potential.

Aber die Instanz, die über die Moralität entscheidet, ist nicht eine diskursive praktische Vernunft, sondern die moralische Urteilskraft, auf deren Ausschlag wir angewiesen sind. Diese aber ist dem Selbstmorde gegenüber weit toleranter als ihre unzuständige Schwerster mit ihren »allgemeinen Gesetzen«. Und nicht nur das, sondern sie stimmt in einigen Fällen ausdrücklich zu. Marcus Porcius Cato, der sich nach der Schlacht von Tapsus in sein Schwert stürzte, weil er das Ende der Republik nicht erleben wollte, stünde in unserer Achtung weit geringer da, wenn er leben geblieben wäre. Er ist erst durch seinen freien Tod der echte Cato geworden. Napoleon nahm nach Waterloo Gift, aber sein schlechter Magen brach es ihm wieder aus: wir bedauern das, denn unser Gefühl wünscht, daß ihm St. Helena erspart geblieben wäre. Friedrich der Große trug immer Gift bei sich und hätte es genommen, wenn er die Schlacht von Roßbach verloren hätte. Spinoza schrieb sein Hauptwerk, die Ethik, um es zu hinterlassen, und dann nahm er Gift; denn er liebte den Tod. Wer würde wohl so roh sein, ihm das zu verargen, weil die Maxime diese Todes nicht Grundlage für ein allgemeines Naturgesetz werden kann? Das hieße, dem großen Manne zuzumuten, nach erfülltem Auftrag sich für den Rest seines Lebens brillenschleifend, zu Tode zu husten. Von Max Steiner erfahren wir, daß er eine Lösung des ethischen Problems im Kopfe gehabt, die er aber nicht verraten hat; ganz unerwartet, mitten in bürgerlichen Verrichtungen begriffen, nahm er

Gift und starb.[*] Dieser Jüngling von siebenundzwanzig Jahren war ein vortrefflicher Mann und klarer Denker kantischer Schule. Seine Werke lauten: »Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen«, »Die Rückständigkeit des modernen Freidenkertums«; sein Nachlaßwerk, das nur in Fragmenten, aber in einer vorzüglichen Sprache vorliegt, sollte wohl »Die Welt der Aufklärung« heißen. Die Formel aber, die seine Grundlegung der Ethik bezeichnen sollte, lautete »aus bloßer Vernunft und reiner Erfahrung.« Man kann nicht umhin, mindestens den Begriff »reine Erfahrung« als verwandt mit dem hier Vorgetragenen zu vermuten. Aber er hat das Geheimnis seines Gedankens mit ins Grab genommen. Auch er liebte den Tod. – Von Konrad Wilutzky aber erfahren wir durch seinen Bruder: »Mein Bruder ist ruhig und, wie ich nach seinem Gesichtsausdruck auf dem Totenbett schließe, im Denken an seine Frau in die andere Welt hinübergegangen. Er hat am Vortage seines sechzigsten Geburtstages Veronal genommen. Er war ausgeglichen und wie immer von seiner Liebe und seinem Werke erfüllt. Leben und Werk in dieser Welt sah er als vollendet an, er konnte seiner Frau folgen. Seine letzten Worte in einer hinterlassenen Arbeit sind: »...als Philosoph will ich das Mittel Homers, weil es sanft ist und zur Liebe paßt, und solange es wirkt, kann man an den Geliebten denken. Und so will ich nun den Tod auf griechische Art beschwören, vielleicht, daß er sich dadurch auf sein altes, schönes Amt der Euthanasie wiederbesinnt und mir freundlich ist und hilft: o schöner Tod, lieber Tod, sei mir glückhaft, Tod!«

So wird dem Menschen der freiwillige Tod als ein Gnadengeschenk von der Natur selber gereicht, die ihn freigibt und damit keineswegs ihr Gesetz bricht, sondern es vielmehr erfüllt. Bei der Tötung eines andern erfolgt immer ein Einspruch der Ethik, auch dort, wo sie so berechtigt wie möglich ist. Die Ermordung Geßlers in Schillers Tell erregt die höchste Beipflichtung des Zuschauers, aber nicht des Täters; denn Tell selbst entzieht sich den Festlichkeiten, weil er weiß, daß er ein Mörder ist. Beim Selbstmord aber ist das nicht sicher, daß immer das Gebot »Du sollst nicht töten« vernehmbar wird; vielmehr wird in einigen Fällen der Weg freigegeben.

Daß Selbstmord überhaupt möglich ist – er wäre unmöglich, wenn die Natur naturalistisch wäre –, beweist, daß das Leben nicht biologisch ist, sondern archetypisch und wer dort hineinsieht, kommt leicht in die Lage, den Tod zu lieben. Aber weniger leicht in die, wiedergeliebt zu werden. Bei den Betrachtungen, die so oft bei einem Selbstmorde angestellt werden, heißt es immer: »er hatte doch eigentlich gar keinen Grund dazu«, denn die psychologischen Motive wollen immer nicht recht genügen. Man kann nur sicher sein: der Tote hat den Grund gewußt, und darin liegt seine Überlegenheit.

13. EPILOG ZU KANTS EINGRIFF IN DIE ETHIK

Kants Philosophie verläuft so, als hätte das naturwissenschaftliche Zeitalter ihm den Auftrag erteilt, für die Sicherung seiner Grundlagen Sorge zu tragen. Wie die Kirche im frühen Mittelalter den Auftrag an die Philosophie vergab, die Vernunftgemäßheit des Dogmas zu begründen, so tat es die Naturwissenschaft mit Kant. Der Auftrag ist erfüllt worden, und zwar richtig. Aber diese Erfüllung bezieht sich nur auf die Naturwissenschaft »überhaupt«, oder, wie es in den Prolegomena heißt: »Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?« Dagegen, wie die einzelnen Wissenschaften möglich sind, das beantwortete Kants Philosophie nicht, obwohl er selbst es wußte. Hier macht nur Mathematik und theoretische Mechanik eine Ausnahme. Er weiß nämlich – denn er hat es gesagt –, daß die einzelnen Erkenntnisse durch den Entdeckungsakt des Genius in die Welt kommen; demnach ist die Naturwissenschaft, deren reine, aber leere Form sicher steht, auf den Genius angewiesen, damit sie gefüllt werde. Das Gravitationsgesetz ist nicht ohne Isaak Newton da; jedenfalls nicht ohne den genialen Konzeptionsmoment, in welchem zum ersten Mal der irdische Fall schwerer Körper und die Bewegung der Gestirne als dasselbe erkannt wurden. Statt vom einzelnen Genius zu sprechen, den man mit Namen kennt, kann man auch von der »genialen Zone« reden, die wie ein phosphoreszierender Streifen über der sonst dunklen Menschheit liegt. Der Genius aber ist *in statu concipiendi* selber Natur, wobei aber hier »Natur« bereits die Einheit von *natura naturans* und *natura naturata* bedeutet. Das heißt, ihr Gesetz springt durch das transparente Wesen des Genius hindurch in die Welt des Intellektes, wo es im *actus demonstrandi* verarbeitet wird. Es ist das ewige Lied, vom zeugenden Genius, ohne das es weder Erkenntnis noch Kunst, noch Ethik gibt.

Nun aber ist es KANTS Meinung, daß wohl in der Naturwissenschaft die Inhalte von den »Einfällen eines genialen Mannes« abhängig sind, daß aber in der Ethik alles von der praktischen Vernunft konstruiert wird, so ähnlich, wie die geometrischen Figuren vom Intellekt in den reinen Raum. Daher kommt es auch, daß seine Beispiele des Fluidum der Natur vermissen lassen, wie jener spintisierende Selbstmörder, der, in des Wortes wahrster Bedeutung, nicht leben und nicht sterben kann. Durch diese Verlagerung der Wurzel der Ethik, ihres Grundes, in das Subjekt, eine autonome praktische Vernunft, wird die Ethik selbst aus der Natur herausgehoben, so als könne sie leben, ohne Kräfte aus ihr zu beziehen. So etwas aber gibt es nicht. – Daß hier aber kein Mißverständnis aufkommt: wir reden ja nicht etwa einer »natürlichen Ethik« das Wort. Ethik ist immer widernatürlich und wurzelt in keiner Stelle in der *natura naturata*, in der das Gesetz der Anpassung gilt. Dieses hat zum Ziel die Erhaltung und Stärkung des biologischen Lebens; die Ethik aber hat dieses Ziel nicht, und KANT ist im Recht, wenn er irgendwelche »Antriebe der Sinnlichkeit« verwirft. Die Ethik ist eben gerade der genaue Widerpart der Anpassung im polaren Sinne des Wortes, nicht bloß im logischen; sie ist ein arteignes Kraftfeld, dessen Medium die Freiheit ist. Als solches aber gehört sie mit zur Natur, die freilich nun um eine Dimension vertieft worden ist. Das wirkliche Leben sowohl als die Dichtung spricht von ethischen Taten, die vollen Zusammenhang mit einer kontinuierlichen Natur bezeugen; Kants konstruierte Ethik aber setzt ein Loch in ihr voraus. Das aber gibt es nicht. – Es bleibt also keine andre Wahl als die: genau so wie die Gesetze der Natur entdeckt worden sind, genau so auch wurde der Inhalt der Ethik entdeckt. Im ersten Falle nennen wir die Namen: Aristarch von Samos,

[*] Vgl. die biographische Skizze von Kurt Hiller im Vorwort zu Steiners »Welt der Aufklärung«, Berlin 1912.

Kopernikus, Newton, Galilei, Mayer; im zweiten nennen wir sie auch, und zwar sind es, vom jeweils privilegierten Falle abgesehen, die Propheten Israels.

Jeder Denker hat einen empirischen Charakter, und dieser tritt unvermeidlich als ein trübendes Element in den Denkakt ein. Der angeborene und der erworbene Teil durchdringen sich hier gegenseitig im Laufe eines langen Lebens wie ein Amalgam. Kant hatte einen offenbar unwiderstehlichen Hang zum Staatlichen, und dieser wirkte wie ein Sog auf seine Ethik ein: kaum bricht sie aus seiner genialen Natur heraus, so wird sie auch schon eingefangen und gebunden. Darum kann er auch sein Versprechen nicht halten, uns zu zeigen, wie Ethik »allgemeines Naturgesetz« wird. Im Falle 1 des verhinderten Selbstmörders haben wir das dargelegt; der gütige Leser möge an jener zitierten Stelle der »Metaphysik der Sitten« selbst nachlesen, wie, mit dauernd zunehmender Entfernung von der Natur, sich im Fall 2, 3 und 4 die ethischen Einsprüche geltend machen. Da ist jemand, der einer Notlage ein betrügerisches Versprechen abgeben will, oder einer, der seine angebornen Talente nicht ausbildet, dann jemand, der in Reichtum lebend, durchaus nicht auch anderen davon abgeben will. Das ethische Gegenmotiv hat aber gar nichts mehr von Natur an sich, sondern ist reine Soziologie und geht rund heraus nach der Formel »Wie, wenn jeder so dächte?« Man spürt hier deutlich, wie Kant dem Charybdis-Strudel anheimfällt, der unweigerlich alles in die Ebene der staatlich gebundenen Ethik zieht, und aus ist es mit der Herrlichkeit.

Allein man muß bei aller Kant-Kritik, die von jeher geübt worden ist, eines im Auge behalten: es handelt sich allemal um Kritik am Genius, die aber stets vom Gelehrten ausging. Zum mindesten ist der Akt der Kritik selber einer der Gelehrsamkeit und nicht der Genialität. Hierdurch kommt ein unvermeidliches Mißverhältnis auf, wodurch ja auch Kant im Laufe von anderthalb Jahrhunderten in den Bezirk der Gelehrsamkeit übergeführt worden ist. Der Genius aber unterscheidet sich dadurch, daß er echte Einfälle vom Objekt her hat; er kommt daher unvermeidlich bei deren Verarbeitung in die Spaltung des genialen Vorganges in *status nascendi* und *actus demonstrandi*, eine Lage, die es beim Gelehrten nicht gibt. Bei der Verarbeitung nun des genialen Vorganges (KANT: »ein Licht aufgehen«) verschiebt sich die Sprache, die Worte werden mehrdeutig und spiegeln dabei eben jenen Spaltungsprozeß wider. Die Werke des genialen Menschen enthalten daher Partien, in denen sich der ursprüngliche Einfall noch organisch zur Geltung bringt, und dann wieder andere, in denen er sich gewissermaßen selber abschreibt, schon festgewordenes Gedankengut niederlegt. Das aber gerade ist der unwiderstehliche Reiz genialer Werke gegenüber denen der bloßen Gelehrsamkeit.

Nun kann man bei näherem Hinhören, wohl bemerken, daß Kants Hauptwort, nämlich »Vernunft«, in solch einem doppelten Lichte einhergeht. Einmal nämlich ist sie durchaus deliberativ, nachdenkend, abstrakt, vernünftelnd und syllogistisch, so etwa, wie sie Schopenhauer faßt; Kant würde das »diskursiven Verstand« nennen; nur, daß eben die praktische Vernunft über Seinsollendes nachdenkt. Dann wieder scheint sie – aber nur in der Ethik – die Bedeutung von »vernehmende Vernunft« zu bekommen, wodurch sie sofort in eine gänzlich andere Lage gerät. Wir treiben hier nicht Kant-Philologie und wollen daher nicht auf die Suche nach Belegstellen gehen, umsoweniger, als das hier Gemeinte mehr dem Sprachgefühl anheimgestellt werden muß. Wir vermuten aber, daß Kant mit seinem *terminus* »praktische Vernunft« im Grunde und unbewußt eben eine solche »vernehmende« gemeint hat. Dann nämlich würde die ganze Sache auch eine andere Wendung bekommen. Denn eine vernehmende Vernunft ist etwas zunächst Passives, das seinen Inhalt empfängt und damit seine Virginität beendet. Es würde sich dann in der Ethik der gleiche Vorgang abspielen, wie in der transzendentalen Logik bei der Erklärung der sinnlichen Anschauung. Hier unterscheidet KANT in meisterhafter Sicherheit die »Rezeptivität der Sinnlichkeit«, die eben widerstandslos empfängt, was gegeben wird, von der »Spontaneïtät des Verstandes«, wodurch wie in einem aktiven Vorgang, den er »Synthesis« nennt, der Sinneseindruck gedeutet, verstanden wird. »Anschauung ohne Begriffe sind blind; Begriffe ohne Anschauung sind leer.« Man fühlt auch hier wieder einmal deutlich die Stromrichtung als Garant für die Wirklichkeit: sie fängt an, vom Objekt her auf die Sinne einzudringen und endet mit dem Gegenstoß des Verstandes vom Subjekt her. Nur was so gebaut ist, hat Realität, alles andere ist Schein und Gedachtes. Die Natur hat kein Loch, und das Objekt ist stärker. In der Ethik nun, wo dasselbe gefordert werden muß, kommt das nur dann zustande wenn das Wort Vernunft die Bedeutung »das Vernehmende« hat. Und das Was, der Inhalt muß zuerst im Objekt dasein und muß stärker sein. Nur liegt es freilich woanders, nämlich um eine Dimension tiefer, als der Ursprung der Sinnesempfindungen.

Hat Kant – im stillen – seine »praktische Vernunft« so gemeint, dann wäre nichts gegen sie einzuwenden; denn sie wäre von der *odium* befreit, aus sich heraus schöpferisch zu sein. Sie wäre von der Natur genährt, die allein zeugen kann, und bliebe dabei selber das ewige Licht. Einen Hinweis darauf, daß Kant es heimlich so gemeint hat, bietet sein Begriff vom »Vernunftwesen«, für das der Mensch das einzig bekannte Beispiel ist. Ein Vernunftwesen ist nicht etwa ein Tier, das sich im Verlaufe seines biologischen Entwicklungsprozesses die Vernunft hinzuerworben hat, um damit zu überlisten und Werkzeuge zu schaffen, sondern eines, dessen Wesen die Vernunft ist. Darwin und – Gott sei's geklagt! – auch Schopenhauer sehen ja den Menschen so, als ob die Vernunft dessen empirische Eigenschaft sei; Kant aber nicht. Und Kant sieht tiefer. Mache ich aber die Vernunft zu meinem Wesen, so habe ich damit sofort deren Begriff verwandelt, die Sprachspaltung macht sich bemerkbar, und »Vernunft« heißt nun auf einmal »die Vernehmende«; denn ich will doch nicht etwa sagen, daß mein Wesen das »Vernünftelnde« sei.

Es ist aber in der Tat gar nicht unstatthaft, ja fast geboten, mein Wesen in den Bezirk der Vernunft einzureihen; denn welche Wahl bliebe sonst? Ich müßte sagen, mein Wesen sei »Wille«, was bestimmt falsch ist; oder ich müßte sagen, es sei Materie, was ja auch kein Mensch glauben will. Denn nicht das Geprägte, sondern allemal das Prägende geht voraus, und ich verspüre sehr deutlich, daß dieses weder Wille noch Materie sein kann – wenn es überhaupt ist. Was bleibt also übrig? Daß ich dieses mein eigentliches Wesen »Vernunft« nenne, ist zwar nicht geschickt, eben wegen der Verwechslung mit der vernünftelnden Vernunft (*ratio cogitans*), aber falsch ist es nicht. Setzen wir dagegen anstelle des Ausdruckes Vernunftwesen das Wort Person, so haben wir genau getroffen, was, wenigstens im Ethischen, damit gemeint war. Ich bestehe als Person aus vernehmender Vernunft, und diese gebietet mir in der Form des kategorischen

Imperatives, was getan werden soll – aber erst, nachdem sie selber empfangen hat. So wird es richtig. Kant aber glitt *in actu demonstrandi* auf dem Wege der Sprachspaltung in die andere, vernünftelnde Bedeutung ab, und dadurch entstand der Schein, als ob die stets passiv empfangenen Inhalte begründbar seien. Kant, der Entdecker, befand sich eben dauernd im verwirrenden Kraftfeld der genialen Zone, und diese brachte ihm die Begriffe durcheinander. »Manchmal verstehe ich mich selber nicht«. Ähnlich, aber mit mehr Glück, erging es ihm bei dem Worte »Freiheit«, das gleichfalls in zwei gänzlich verschiedenen Bedeutungen vorkommt; hier aber gelang es ihm die Sache festzuriegeln. Platon unterlag demselben Prozeß, indem er durch dauernde Verwechslung von Idee und Begriff die eigne Ideenlehre verwirrte.

Die Ethik hat also denselben Bau wie die anschauliche Welt. Und nur wenn und weil es so ist, kann es sie überhaupt geben, nur so hat sie ihren Grund in der Natur. Die Sinnesorgane empfangen aus dem Unergründlichen jenen Rohstoff der Anschauung, der als spezifische Sinnesempfindung in den einzelnen Organen ankommt. Ich kann nicht wissen, was die Sinnlichkeit mir liefert, sie ist rezeptiv und paßt sich dem Druck, der von außen kommt, nach dem allgemeinen Gesetz der organischen Lebewesen an; es ist auch nur der gegenwärtige Anpassungszustand, der die Zahl der Sinnesorgane auf fünf beschränkt, und wir haben guten Grund, anzunehmen, daß der Mensch in einer früheren Erdperiode noch einen sechsten besessen hat. Ich kann nicht wissen, ob nicht eines Tages ein neuer erwacht; hier gibt es keinerlei Notwendigkeit. Aber ich kann mit Sicherheit wissen, was der Verstand daraus machen muß. Denn der jeweilige Sinnesreiz trifft ja eben auf ihn, und erst hier wird er verstanden, d. h. es entsteht die anschauliche Welt der Erscheinung. Die Gesetze des Verstandes aber sind mir durchweg bekannt; denn sie sind allesamt *a priori* und also notwendig. Es kann der Natur eines Tages gefallen, die Augen des Menschengeschlechtes zu verändern, so daß es durch parabolische Linsen sieht, statt durch sphärische; die Welt der Erscheinung sähe dann anders aus. Man könnte sich auch vorstellen, daß das Auge für die Strahlen jenseits von Rot und Violett empfänglich würden, und das gäbe dann den Stoff für eine phantastisch veränderte Welt, an der sich ein Groteskenschreiber versuchen könnte. Daß aber diese von Grund auf umgerodete Sinnenwelt außerhalb der Denkgesetze läge, das ist weder vorstellbar, noch auch nur denkbar. Denn die Denkgesetze gehören ins Polgebiet der Achse der Natur; der Sinnenzustand aber bloß zum empirischen Menschen. Dieser ist variabel, jene in alle Ewigkeit konstant. Ich kann wohl logisch einwandfrei und grammatisch richtig den Satz bilden: »Es gibt eine Welt mit anderen Denkgesetzen«, aber ich kann keinen zweiten Satz anknüpfen, der zu dem ersten eine logische Beziehung hat; denn ich müßte dazu dieselben Denkgesetze anwenden, deren Existenz der erste Satz ja gerade bestreitet. Man sieht: ein solcher Standpunkt ist nichts als vollkommener Unsinn. Er wird übrigens ständig von typischen Querulanten vorgebracht, die wissen, daß es Denker gibt, die Weltbilder schaffen, und die sich ärgern, daß sie nicht dazu gehören. – Der Verstand ist keineswegs rezeptiv, sondern spontan, aber nicht etwa produktiv; er kann keine blaue Farbe schaffen. Aber er verwandelt einen blauen Fleck auf der Retina des Auges in ein Veilchen, das im Garten blüht. Die Vernunft aber – um es vorwegzunehmen – denkt über das Veilchen nach und bestimmt seinen Ort im System der Pflanzen; der Verstand dagegen bestimmt seinen Ort im Garten.

Dieses Verhältnis nun waltet in der ganzen Natur, auch in der Ethik. Denn auch bei ihr stammt der Inhalt aus dem Unergründlichen, aber er wendet sich nicht an den Verstand, auch nicht an die Vernunft, sondern an mich. Ich bin also hier wie ein Sinnesorgan rezeptiv und habe keine Verfügung darüber, was mir geboten wird. Im gleichen Augenblick aber stößt dieser Inhalt, der noch Rohstoff ist, auf die Vernunft, und diese antwortet spontan mit der ihr eigentümlichen ordnenden Kraft. Und weil sie sich hier nicht, wie im Falle der theoretischen Erkenntnis, mit Dingen beschäftigt, die sind, sondern mit solchen, die sein sollen, so trägt sie hier den Namen praktische Vernunft. So wenig aber der Verstand, als ein intellektuelle Faktor der anschaulichen Welt, die blaue Farbe schaffen kann, so wenig kann die praktische Vernunft das Gebot schaffen: »Du sollst nicht töten!« Sie ist nur der intellektuelle Faktor der Ethik und als solcher spontan und aktiv, wie der Verstand in der anschaulichen Welt. Man kann auch sagen: Die Ethik ist die einzige Stelle in der Natur, an der die Vernunft konkret wird.

In der Geschichte der Philosophie gab es bekanntlich eine Richtung, die sich »Sensualismus« nannte und die behauptete, daß unsere anschauliche Erkenntnis nichts weiter sei als ein sehr verfeinerter Sinneseindruck; diese Schule läßt also den subjektiven Faktor weg, den Verstand. Die Vernunft-Ethik nun tat genau das Umgekehrte; sie ließ den objektiven Faktor weg. Beide haben gemeinsam, daß sie ihren Gegenstand, hier die Erkenntnis, dort die Ethik, nicht als Produkt zweier Faktoren auffassen, sondern einfach. Das heißt aber, beide sind wider die Natur; denn diese hat an jeder Stelle zwei Pole. In der Ethik nun ist der kategorische Imperativ das Konstante, die Inhalte aber sind veränderlich und stammen aus dem Objekt. Kants Versuch, sie aus der Form des Subjektes abzuleiten, muß als gescheitert angesehen werden.

DIE ORDNUNG DES INTELLEKTES

1. DIE ANSCHAULICHE UND DIE GEDACHTE WELT

Die Philosophie – wenn sie wieder einmal eine Sprache haben will – hat es nicht in der Hand, ihre Fachausdrücke beliebig zu wählen, sondern sie ist darauf angewiesen, was die Natur ihr sagt; sie darf sich nichts aus den Fingern saugen. Da ist es denn der Mißbrauch der Worte »Verstand« und »Vernunft« vor allem und deren wechselseitige Vertauschung, die es immer wieder verhindern, daß ein Weltbild zustande kommt. Es ist Schopenhauers unvergängliches Verdienst, hier Ordnung geschaffen, mindestens aber angebahnt zu haben. Er hatte ein Auge für die Natur, das Kant fehlte, und darum sah er sie besser. Zunächst wenigsten; sein späteres Versagen stammt daher, daß er nicht verstehen wollte, was »transzendentale Logik« heißt. Schopenhauer nun bemerkte, was die Philosophie bisher übersehen hatte, daß die Erscheinungswelt sich mir in zwei deutlich geschiedenen Arten darbietet, nämlich als angeschaute und als gedachte Welt. Das heißt, ich kann mich einem verwickelten Gedankengang über irgendein Thema hingeben; gleichzeitig aber bleibt die Welt der Anschauung vor meinen offnen Augen in unberührbarer Vollständigkeit erhalten. Auch wenn ich ein Buch lese und von dessen Gedankengängen eingenommen bin, so bleibt zu gleicher Zeit das Buch selbst, seine Schriftzeichen, ferner die Umgebung, der Tisch, die Blumenvase, die Bilder und die weiter Tiefe des Zimmers ohne jede Einschränkung als anschauliche Welt in meinem Bewußtsein, nur freilich mehr oder minder abgeblaßt, weil mein Intellekt sich gerade eben nicht mit ihr, sondern mit dem Gedankengehalt des Buches beschäftigt. Und dabei ist jene anschauliche Welt keineswegs etwa bloß Sinnesempfindung, sondern verstandene Welt. – Daß nun jener Denkvorgang intellektuell ist, versteht sich von selbst, daß es aber die anschauliche Welt auch ist, wenigstens zum entscheidenden Teile, das ist bestritten worden und bedurfte des Beweises.

Den aber hat schon das Altertum erbracht. Und zwar geschah es durch ein paar Worte des Sokrates im Gespräche mit Theätet. Dieser nämlich hatte die Behauptung aufgestellt, Erkenntnis sei Sinnesempfindung (αἰσθησις), und SOKRATES hat das in seiner ironischen Art gelobt, dann aber gleich die Gegenfrage gestellt, die den Satz zu Fall bringt: »Sollen wir also sagen: ehe wir die Sprache der Barbaren erlernt hätten, hörten wir nicht, was sie sprächen, oder hörten wir und verstünden auch, was sie sagten ...?« Aber es kommt noch schlimmer: »Gibt es so etwas wie Erinnerung ? – doch ohne Zweifel: ja. Also dessen, was man gesehen hat, erinnert man sich doch manchmal ... nicht? – Und auch, wenn man die Augen zumacht – oder hat man es dann vergessen ...?«[*]

Mehr zu sagen ist durchaus nicht nötig, um die gesamte sensualistische These zum Einsturz zu bringen. Sokrates meint also: die Tatsache, daß es Erinnerung gibt, beweist, daß in einem gesehenen Gegenstande außer dem Sinneseindruck noch ein anderes Element enthalten sein muß, das uns nicht durch die Sinne geliefert wird; denn sonst müßte es aufhören, wenn der Sinneseindruck erlischt. Dieses andere Element aber liefern wir, und es heißt νους oder Verstand. So war das Altertum in vollem Besitze des Beweises für die Intellektualität der Anschauung und damit dafür, daß die Natur nicht mehr auf der Straße liegt. Das Subjekt ist an ihr beteiligt und dadurch wird sie Erscheinung. Schopenhauer zitiert EPICHARM: »Der Verstand sieht und der Verstand hört – das andere ist blind und taub.« Das ist genau Kants Satz von der Blindheit der Anschauung »ohne Begriffe«.

Die Natur selber aber betont diesen Tatbestand, indem sie ihm einen Abdruck in der Materie verleiht; das heißt, die Gehirnphysiologie lehrt die deutliche Trennung des Zentrums der Empfindung von dem des Intellekts. Schopenhauer zitiert den französischen Physiologen FLOURENS, welcher schreibt: »Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la sensation ... l'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation...elle ne détruit que la perception seule...La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est pas sentir« (SCHOPENHAUER, »Satz vom Grunde«, § 21, Griesebach). Also: die Empfindung hat ihre besondere Stelle im Gehirn und der Intellekt auch; und nur aus dem Zusammenwirken dieser beiden entsteht die anschauliche, verstandene Welt. Wenn also jemand ein Buch schreibt, das etwa lautet: »Über den Ursprung unserer Erkenntnis aus den Sinnesempfindungen«, so kann man es – so dick es auch sein möge – getrost beiseite legen; denn der Autor kann sein Wort doch nicht halten. Der grünende Baum, den ich vor mir sehe, ist ebenso, nicht mehr und nicht weniger, durch die Sinnesempfindungen bestimmt, die ihn füllen, wie durch den Intellekt, der ihn versteht. Die wenigen Worte die Sokrates an Theätet haben bereits alles entschieden.

Wenn die Natur einen von der Philosophie entdeckten Tatbestand in der Materie unterstreicht, so ist das ein Zeichen dafür, daß es ihr Ernst damit ist. Die Philosophie hat ihre Unterscheidung von Sinnesempfindungen und Intellekt nicht ins Blaue hinein fabuliert, sondern sie hat einen Naturbefund aufgedeckt, der so und nicht anders angeredet werden muß. Es geht aber noch weiter: die Natur betont nicht nur den Unterschied von Sinnlichkeit und Intellekt, sondern auch den von Verstand und Vernunft, und sie hat die gleichen materiellen Mittel angewandt, um ihn zu sichern. Die Philosophie aber hat bisher im Unsichern getappt, und die Unterscheidung, die ebenso sicher im Gehirn manifestiert ist, nicht mit Klarheit vollzogen. (Wir bringen den Beweis an späterer Stelle). Der einzige, der es überzeugend tat, war Arthur Schopenhauer.

Es hat seinen Sinn, daß die anschauliche Welt, deren subjektives Korrelat im Intellekt der Verstand ist, erhalten bleibt, während sich die Denkakte der begrifflichen Welt, die von der Vernunft vollzogen werden, abspielen; denn die anschauliche Welt ist die bessere, mindestens aber das Symbol für etwas, das man so nennen kann. Sie ist stets

[*] Gekürzter Text aus Platons Theätet, Steph. 163

unmittelbar und unschuldig, sie ist die Quelle und der Boden aller freudigen Erregung und damit der bildenden Kunst, sowie der Dichtung, ja, sie behauptet ihren unverlierbaren Platz in der Religion und verwahrt sich stets und mit Sicherheit gegen verstiegene Anmaßungen der Wissenschaft. Die gedachte Welt der Vernunft wird durch alle Kasus der Grammatik durchgehechelt; die anschauliche steht immer im vollen Nominativ da. Die Vernunft ist stets »diskursiv«, das heißt »davonlaufend«; der Verstand stets intuitiv, das heißt »im Anblick verstehend«. Wir wollen aber im übrigen dieses Wort vermeiden, nicht nur wegen seiner Häßlichkeit, sondern wegen des Mißbrauches, den man mit ihm trieb; denn man verstand darunter »höhere« Einsichten, und es kam zu einem unlegitimierten Intuitiefsinn. Der Verstand aber ist von erhabener Nüchternheit und konstitutiv; er ist am Bau der anschaulichen Welt als dessen intellektueller Faktor beteiligt.

Unter der anschaulichen Welt verstehe ich das, was vor mir liegt, wenn ich die Augen aufmache; aber auch, was ich höre, taste, schmecke und rieche, gehört dazu, und es ist nur der offenbare Vorrang des Auges vor allen anderen Sinnesorganen, der die Sprache dazu gebracht hat, hier ganz richtig das Wort »Anschauung« zu bilden. Diese anschauliche Welt darf ich nicht »meine Vorstellung« nennen; denn Vorstellung ist das, was übrigbleibt, wenn ich die Augen schließe. Der gewöhnliche Sprachgebrauch behält hier recht und geht auf die Irreführung nicht ein, die Anschauung und Vorstellung in eines setzt. Die Vorstellung ist ein reproduktiver Akt, der einsetzt, wenn der Zustrom der Sinnlichkeit versiegt ist; sie entsteht durch die Einbildungskraft und ist stets durch die Tätigkeit der Phantasie gefährdet. Phantasie aber gibt es in drei Arten: die pseudologische, die künstlerische und die exakte, Goethes berühmter Begriff, nach dem er lebte und dachte. Die anschauliche Welt aber ist das alles nicht, sondern sie ist stets rein objektiv; sie trägt das unverletzbare Siegel der verbürgten Realität in des Wortes engster Bedeutung. Wohl aber ist sie »Erscheinung«, wodurch nichts von ihrer Realität fortgenommen wird – abgesehen von den Vorstellungen, die der naive Realismus von der Realität hat. Ein vorgestelltes Pferd also unterscheidet sich von einem gesehenen dadurch, daß ihm keine Materie zugrunde liegt – wobei der transzendentale Charakter der Materie vorläufig noch ungeklärt bleibt; es gehört der bloßen Vorstellungswelt an, die ihren Inhalt aus der anschaulichen geliehen hat. Das gesehene Pferd aber ist das wirkliche der anschaulichen Welt. Die eingreifende Phantasie aber kann in ihrer pseudologischen Phase etwa ein goldenes Pferd machen, in der künstlerischen den Pegasus oder den Kentauren und den »Turm der blauen Pferde«, während die exakte Phantasie etwa die Entwicklungsgeschichte des Pferdes aus einem vierzehigen kleinen Waldtier bis zum einhufigen Steppenbewohner sieht. Hierbei aber springt bereits ein drittes ein, das gedachte Pferd oder sein Begriff, ohne welchen es keine Wissenschaft gibt.

Damit aber ist das Gebiet der anschaulichen Welt bereits verlassen, und man ist in die gedachte eingetreten, deren Basis die Vernunft ist. Die gedachte Welt besteht nur aus Begriffen, empirischen und reinen, die durch das Band der Logik zusammengehalten werden. Es ist falsch und irreführend, wenn SCHOPENHAUER die empirischen Begriffe »Vorstellungen von Vorstellungen« nennt; denn gerade das ist ihr Merkmal, daß sie den Ballast der Sinnlichkeit abgeworfen haben, von der die anschauliche Welt durchtränkt ist. Zwischen ihnen und der Anschauung liegt der entscheidende, sich übergangslos abspielende Akt der Abstraktion. Alle Begriffe sind abstrakt; die Vernunft hat aus der Anschauung deren intellektuellen Bestandteil allein herausgezogen (*abstrahere*), was ohne jeden Rest vor sich geht, und hat hierdurch die Möglichkeit geschaffen, über einen Gegenstand zu denken. Die Unterscheidung zwischen »abstrakten« und »konkreten« Begriffen muß also anders vorgenommen werden als das gewöhnlich geschieht. »Konkret« ist ein Begriff solange noch, als er mit seinem Gegenstande zusammengewachsen ist; das aber gibt es nur in der anschaulichen Welt, will sagen im Verstande. Im gesehenen Pferde steckt der Begriff »Pferd« konkret, im gedachten Pferde, dem Gegenstande der Vernunft und der Wissenschaft, ist er abstrahiert oder herausgezogen, wobei ihm dann im »diskursiven« Denken Gelegenheit gegeben wird, »davonzulaufen«. Das geschieht bekanntlich manchmal so weit, daß ein Zurückfinden zur Welt der Anschauung in Frage gestellt wird. Aber auch die Idee des Pferdes ist ein Angehöriger der anschaulichen Welt, niemals aber der gedachten. Nur ist der intellektuelle Faktor bei ihr eben der Verstandesanteil der anschaulichen Welt, nicht aber die Vernunft, und man kann an dieser Stelle wieder einmal deutlich sehen, wie nötig es ist, beides zu trennen. Von hier aus wäre vielleicht auch PLATONS »Erschauen« der Ideen zu retten.

Anstelle der Sinnlichkeit nun, die im Momente der Abstraktion abgeworfen wird, tritt sofort als Füllung für das entstandene Vakuum die Sprache. Denken ist immer mit Sprache verbunden, ganz gleich, ob ich zum andern rede oder zu mir selbst. Die Verbindung des Denkens mit der Sprache ist aber keine ontische, so daß man sagen könnte: Sprache ist die akustische Seite des Denkens; denn dann gäbe es nur eine Sprache, und diese wäre mit dem Denken im Einklang. Es ist also nicht so, wie bei der Beziehung von Wille und Materie, wo das zweite die Außenseite des ersten ist. Sondern Sprache und Denken leben in Symbiose miteinander, und zwar in einer unauflösbaren. Beide Elemente aber haben durchaus verschiedene Herkunftswege; sie stammen beide von den Dingen. Die Sprache vom Zauberwort, das ganz dicht an den Dingen anliegt und, wie ich vermute, akustisch das ist, was optisch das empirische »Schema« in Kants Sinne. Die Begriffe aber stammen von den Archetypen der Dinge. Kein Wunder also, daß diese tiefe und seltsame Verknüpfung einen so aufrührenden Schauder über den Denkprozeß wirft; man müßte eigentlich großen Respekt vor ihr haben.

Es ist auch eine ganz falsche und herabwürdigende Auffassung Schopenhauers und einiger der Psychologie verfallener Denker, die vorgebliche »Entstehung« der empirischen Begriffe durch »Weglassen unwesentlicher Merkmale«, womöglich gar »allmähliches Weglassen« zu erklären. Es muß vielmehr heißen: »im Begriff sind alle unwesentlichen Merkmale weggelassen« – denn woher wüßte ich denn, welche Merkmale »wesentliche« sind und welche nicht? Das entscheidet ja allein das Wesen selber, nämlich die Idee, ehe ich Zeit habe, darüber nachzudenken. Im Akte der Abstraktion vielmehr und durch ihn, den die Vernunft momentan vollzieht, wird unter dem Druck der Idee der Intellekt gezwungen, den Begriff abzulösen, und man kann sich wahrlich darauf verlassen, daß dieser Geburtsakt der Logik sich perfekt vollzieht. Fix und fertig springt der Begriff aus der bildhaften Anschauung heraus in die Vernunft, wie Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus, und hinterher erst erkennt der Intellekt, was am empirischen Gegenstande wesentlich ist und was nicht. Der Rang aber des einzelnen Menschen, der den Intellekt benutzt, entscheidet darüber,

wieviel ihm vom Wesentlichen durch den Begriff erschlossen wird. Wir haben daher die empirischen Begriffe exakte Signaturen der Dinge genannt.

Man will es immer nicht wahrhaben, daß alle empirischen Begriffe, eingeschlossen die Individualbegriffe, auch nicht die leiseste Spur eines anschaulichen Elementes enthalten, das heißt, daß sie durchweg abstrakt sind und daß es von diesem Worte »abstrakt« keinen Komparativ gibt. Die Täuschung entsteht dadurch, daß in der Rede so lange es um leicht vorstellbare Dinge geht, diese sich auch einzuschleichen pflegen. Rede ich von Ochsen und Schafen, so fliegt unvermeidlich ein flüchtiges Vorstellungsbild als »Schema« ein; das hört aber auf, wenn ich allgemeinere Begriffe verwende, wie Säugetier oder Lebewesen. Ich kann wohl Vorstellungen in die Rede einfließen lassen; aber ich brauche es nicht, und ich kann über Sokrates denken, ohne an ihn zu denken. Das eben ist ja der Vorteil der Rede und des Denkens, daß ich blitzschnell vorwärts komme, was unmöglich wäre, wenn ich den Ballast der anschaulichen Vorstellungen mit mir herumschleppen müßte. Nur freilich, wenn sich ein Gespräch in Allgemeinheiten versteigt, die Vernunft also in ihrer diskursiven Leidenschaft durchgegangen ist, dann ist es gut, wenn jemand mahnt: ob man sich das, wovon man redet, auch noch vorstellen könne? Die anschauliche Welt soll immer die Heimat bleiben, zu der die sich verlaufen habende Vernunft zurückgeführt werden kann; denn in ihr ist sie zu Hause.

In dem Augenblicke, da der Akt der Abstraktion vollzogen ist, das heißt, da die Vernunft den empirischen Begriff aus seiner Umklammerung durch die anschauliche Welt befreit hat, in dem Augenblicke schon benimmt sich der Begriff ähnlich wie ein Fisch, der lange Zeit auf dem Trocknen gelegen hat und nun von der anbrechenden Flut in sein Element aufgenommen wird. In diesem Sinne ist die Vernunft das Element der Begriffe. Diese werden höchst lebendig, verbinden sich blitzschnell mit anderen Begriffen, und so entstehen die Urteile und die Schlüsse. Die Wissenschaft aber, nach deren Gesetzen diese Verbindungen eintreten, heißt Logik. Deren Sätze sind durchweg *a priori* und deshalb völlig gewiß. Sie ist seit alters her das Domizil der philosophischen Gelehrsamkeit, die mit Aristoteles beginnt; denn der hat die Logik entdeckt. Alle Logik aber hat ihre natürliche Einteilung in die drei Gebiete: Die Lehre von den Begriffen überhaupt; die Lehre von den Urteilen und die Lehre von den Schlüssen (Syllogismen). Die Begriffe aber zerfallen, kaum, daß man sie angerührt hat, in zwei deutlich getrennte Gruppen: in empirische und »reine Verstandesbegriffe« oder Kategorien. Die empirischen, wenigstens die von Naturgebilden, stehen in unmittelbarem Konnex mit den platonischen Ideen, und quer hindurch verläuft die Achse der Natur. Die Kategorien dagegen sind, nach Kant, der Niederschlag oder die »Entsprechung« jener vier Gruppen von Urteilen, die von alters her als die »Tafel der Urteile« bekannt sind (das quantitative, das qualitative, das relative und das modale Urteil). Die Auffindung dieses Zusammenhanges zwischen der Tafel der Urteile und den Kategorien in Kants Hauptthema in seiner »Deduktion der Kategorien«, wodurch der Begriff der »transzendentalen logischen Analytik« geschaffen wurde. Ihr Resultat besteht in dem Nachweis der objektiven Giltigkeit der Logik für Gegenstände der Erfahrung; eine Sache, die Schopenhauer nie hat recht begreifen wollen.

Über jenes Entfliehen des empirischen Begriffes aus der anschaulichen Welt in die Vernunft sind NIETZSCHE einige verführerisch-schöne Sätze gelungen: »Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen.«...»Sie setzen das, was am Ende kommt, - leider! denn es sollte gar nicht kommen! – die ‚höchsten Begriffe', das heißt die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Hauch der verdunstenden Realität (von mir gesperrt) an den Anfang als Anfang.« (Götzendämmerung: »Die Vernunft in der Philosophie«.) Es geht NIETZSCHE da um einen Angriff auf »ihren stupenden Begriff ‚Gott'...Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als *ens realissimum*...Daß die Menschheit die Gehirnleiden kranker Spinneweber hat ernst nehmen müssen!« – Es ist ein Axthieb, dessen Führung er von Schopenhauer gelernt hat und der an der Wurzel sitzt. Freilich trifft er nur die Philosophie, nicht aber die Propheten. Jener Satz aber vom »letzten Hauch der verdunstenden Realität« zeugt von einem ungeheuer klaren Blick auf die Entstehungsstelle der Begriffe; für Nietzsches Auge ist es so, als ob die Dinge rauchten und so sich allmählich – unter Waltung einer falschen Philosophie – zu Begriffen verflüchtigten. Nur dem Genius ist es erlaubt, so groß und so falsch zu denken. Dies Bild muß einmal einen Augenblick gesehen werden, damit man es nicht wieder vergißt und es ihm nicht vergißt; nur so erwirbt man sich das Recht, etwas dagegen zu sagen.

Denn es ist nur ein Bild, in dem hier geredet wird, und zwar ein vorplatonisches; es bezeichnet den Entstehungsvorgang des empirischen Begriffes, der wie ein Rauch den realen Dingen entströmt, mit anschaulicher Symbolik, und das ist richtig gesehen. Es erweckt aber auch den Anschein, als ob die freigewordenen Begriffe nun auch nach Art von Dunst und Rauch ins Wesenlose vergehen, und das ist falsch. Denn im Augenblick, da sich der empirische Begriff fest in der Hand der Vernunft befindet, ist er deren Gesetzen, das heißt der Logik unterworfen, und diese dulden kein wesenloses Verdunsten. Ein zweiter und tiefgehender Unterschied zwischen dem Aufgehen in Dunst und Rauch und dem logischen Prozeß liegt ferner darin, daß bei der Verdunstung reale Teile der Dinge sich verflüchtigen, beim begrifflichen Prozeß aber springt als erstes durch den Akt der Abstraktion ein Abbild und schließlich eine exakte Signatur des Ganzen aus dem konkreten Zusammenhange der anschaulichen Welt heraus. Bei einer blühenden Rose im Garten verdunstet zunächst das ätherische Öl, durch welches ihr Duft sich dem Sinnesorgane mitteilt, zugleich aber auch ihr Wassergehalt, der, widerstrebend abgegeben, die Rose schließlich zum Vertrocknen bringt, so daß sie äm Ende keinen Widerstand gegen die Auflösung ihrer festen Bestandteile leisten kann. Beim logischen Prozeß aber springt der Begriff der ganzen Rose mit all ihren wesentlichen Merkmalen in die Vernunft über, wobei es sich herausstellt, daß ich auch in der anschaulichen Welt die Rose gar nicht als Rose verstehen kann, wenn eben nicht dieser ihr Begriff, den die Vernunft jetzt triumphierend in den Händen hält, vorher darin gewesen wäre. Die Vernunft treibt also ganzes Spiel. Ihre Grundfähigkeit der Abstraktion – ohne die sie aber nicht sein kann – paßt also haargenau auf das, was in der anschaulichen Welt als Form gegeben ist. Alles Anschauliche aber ist Form, und hier saugt die Vernunft den empirischen Begriff ab. Das alles wäre unmöglich, wenn die anschauliche Welt Ding an sich wäre, wie es das

vorplatonische Bildgleichnis Nietzsches voraussetzt; sie ist vielmehr Erscheinung, und der Intellekt gehört dazu als ihr subjektiver Faktor. Unser tiefes Vertrauen nun darin, daß die empirischen Begriffe, die die Vernunft uns durch ihren eigentümlichen Akt der Abstraktion aus der anschaulichen Welt herauszieht, auch stimmen, daß sie keine an den Haaren herbeigezogenen »Vorstellungen von Vorstellungen« sind, sondern objektive Giltigkeit haben, daß sie wirklich von der Natur reden können – denn sie setzen ja sofort Sprache an –, dieses Vertrauen haben wir daher, daß jener herausziehende Vorgang in der Vernunft der echte Widerhall jenes älteren ist, den der Demiurgos vollzog, als er in völlig undurchdringlicher Weise die Materie mit der prägenden Kraft der Ideen verband. Dieses Prägende zieht die Vernunft als Begriff wieder aus den Dingen heraus, und darum stimmt es.

Die »Verdunstung« geht nun weiter; aber wir bemerken sofort, daß das nicht ein bloßes Abnehmen der Dichte ist, wie in Nietzsches Bild, sondern, daß hier die Vernunft mit einem neuen, ihr ganz eigentümlichen Akte eingreift; die Logik nennt ihn die Subsumtion.* Während durch den Akt der Abstraktion des empirischen Begriffes nichts weiter gesichert wird, als daß ich seinen Gegenstand nicht mit einem andern verwechsle, wird durch die Subsumtion das Gebiet des Naturgesetzes beschritten. Die Vernunft ordnet einen Begriff einem andern mit größerem Umfange unter. So etwa den Begriff »Pferd« und den des »Huftieres«. Hier geschieht etwas: es entsteht fühlbar Wissenschaft. Und wir wollen im voraus verraten, daß alle, auch die größten Entdeckungen, sich im Kerne stets auf Subsumtion zurückführen lassen. Es gibt richtige und falsche, gelungene und mißratene, je nachdem die Natur dabei mitspielte. Der Begriff »Huftier« nun ist ein Gruppenbegriff, der alle diejenigen Tiere umfaßt, deren Füße die Hufform angenommen haben; sage ich: »Das Pferd ist ein Huftier«, so habe ich den Artbegriff Pferd unter den Gruppenbegriff Huftier subsumiert und in die assertorische Urteilsform gebracht. Ich hätte ja aber auch andere auffallende Merkmale herausnehmen und etwa den Begriff »Langohrtiere« bilden können; nichts steht dieser Begriffsbildung im Wege. Dann wäre das Pferd, das ja auch lange Ohren hat, in eine Gruppe mit den Hasen geraten. Allein man spürt sofort das Befremdliche dieser Einordnung. Denn der Huf steht mit dem Schicksal des Pferdes, seinem Charakter und seiner Lebensart in einer weit tieferen Beziehung als seine Ohren; der Huf, das wissen wir jetzt, ist ein Entwicklungsprodukt ganz spezifischer Art; er entstand durch die Verkümmerung der übrigen vier Zehen eines ehemals fünfzehigen Waldtieres, das auf die Steppe geriet und hier einer Anpassung unterlag; diese führte zur Verkümmerung der übrigen Zehen zugunsten einer, die nun als Huf die beherrschende Stellung einnimmt. Das geschah aber freilich nicht so, wie es sich Lamarck und Darwin dachten; bei ihnen ist der Druck der Umwelt der Souverän, der die Arten (»die es nicht gibt!«) »entstehen« läßt, und das, worauf sie drückt, ist eine amorphe Lebensenergie, die nichts zu sagen hat, sondern nur nachgibt. In Wirklichkeit aber trifft der Druck der Umwelt auf den Archetypus der Arten, welcher der eigentliche Souverän einer Tierart ist. Jedes Tier aber, das leben kann und sich fortpflanzt, ist angepaßt; ändert sich seine Umwelt, so werden an die Anpassung Forderungen gestellt, und diesen wird allemal so weit nachgegeben, wie der Archetypus es zuläßt, und nicht weiter. Dieser also hat den Primat. Alle Umbildungen von Organen aber oder Gliedmaßen sind daher Kompromisse zwischen der Umweltsforderung und der archetypischen Entscheidung; nur in diesem Sinne gibt es Entwicklung. Wenn also das Pferd, das im Mesozoikum ganz anders aussah als heute, gemeinsam mit anderen Tierarten die Entwicklung vom Zehentier zum Huftier durchgemacht hat, so liegt in der Bezeichnung »Huftier« eine Schicksalsgemeinschaft verborgen, von welcher der Erfinder dieses Gruppenbegriffes nicht einmal etwas gewußt zu haben braucht, während der Begriff »Langohrtier« schicksallos ist und ins Leere stößt; bei ihm spielt die Natur nicht mit.

Die bloße Vernunft also kann ganz beliebige Merkmale von Tierarten zu einem Gruppenbegriff durch eine rein logische Operation zusammenwerfen, ohne daß damit wesentliche Merkmale getroffen werden. Damit dies geschieht, bedarf es des Eingriffes einer anderen Erkenntnisfunktion: der Urteilskraft, die in diesem Falle transzendentale Urteilskraft heißt und die ihre Kraft vom Wesen selber her bezieht. Nur durch sie findet eine gelungene Subsumtion statt, die wirklich etwas aussagt, die objektive Giltigkeit hat und dadurch Wissenschaft begründet. Kant sagt, Vernunft habe jeder, Urteilskraft aber nicht, und er spricht von einer Art »Mutterwitz«, der hier eingreift, um giltige Subsumtionen zu erwirken. Die höchste Manifestation der Urteilskraft aber findet im Genius statt.

Nun kann die Vernunft den Akt der Subsumtion zunächst beliebig fortsetzen, nach allen Richtungen hin, und sie kann vor allem die Oberbegriffe erweitern; das ist ihr alltägliches Geschäft, das kein sonderliches Aufsehen erregt. Über das Huftier also kann sie noch den Begriff Säugetier setzen, dann Wirbeltier, weiter Tier und schließlich bloß Lebewesen; dadurch werden die Oberbegriffe immer allgemeiner, keineswegs aber abstrakter, ihr Umfang nimmt zu, aber die Urteile sagen immer weniger aus; denn zweifellos enthält das Urteil: »das Pferd ist ein Huftier« mehr Erkenntnisinhalt als das Urteil: »das Pferd ist ein Lebewesen«. Versuche ich nun aber, über den Oberbegriff Lebewesen hinaus noch einen Schritt weiter zu gehen, und sage ich: »Das Pferd ist ein Seiendes« – so macht die Natur nicht mehr mit. Diese Subsumtion nämlich ist keine unter einen noch allgemeineren empirischen Oberbegriff, sondern unter einen reinen Verstandesbegriff; denn bei diesem Subsumtionsakt sind wir auf die Kategorie der Realität gestoßen; die aber stak schon unbemerkt in allen empirischen Begriffen bis herab auf »Pferd«. Denn die Kategorie der Realität ist *a priori* und gehört, neben den andern ihrer Art, zu den konstituierenden Stammbegriffen der anschaulichen Welt. Ich hatte sie bereits mitgedacht, als ich den Begriff Pferd aus der anschaulichen Welt entband. Man sieht also deutlich: von dem empirischen Begriff Lebewesen kann ich mir immer noch eine, wenn auch noch so schemenhafte, aber doch eine

* Das ist ein häßliches Wort. Allein, es hat sich herausgestellt, daß man die Muttersprache nicht dadurch auf die Höhe ihrer Leistungen bringt, wenn man sich auf einzelne Fremdworte stürzt wie ein Sittenprediger auf ein gefallenes Mädchen. Sie haben auch ihr Gutes. Und da die lateinische Sprache viel an der Philosophie mitgearbeitet hat, so dürfen die Mächte der Tradition immer nur dann durchbrochen werden, wenn es der deutschen wirklich nicht gelingt, sei zu überbieten; das aber ist Sache derer, die die Sprache bilden, und die tun es vom Stil aus, nicht vom einzelnen Wort. Puritaner aber sind immer schlechte Gesellschaft; man weiß von ihnen nie, ob das, was sie verfolgen, nicht das ist, was sie wünschen. Was gäbe man freilich alles dafür, anstelle des Wortes »transzendental« ein deutsches zu finden. Allein, es gelang bisher noch nicht.

Vorstellung machen; vom Begriff »Sein« dagegen nicht. Er steckt indessen in allen empirischen Begriffen, sowie in allen Gegenständen der anschaulichen Welt; er ist, als Kategorie, die Entsprechung für das bejahende Urteil in der reinen Logik, und wenn es eine solche transzendentale Entsprechung nicht gäbe, so gäbe es auch keine Möglichkeit des begrifflichen Verstehens in der Welt; mit andern Worten: es gäbe keine Wissenschaft.

Es ist also nichts mit jenem allmählichen Verdunsten und Verrauchen der Dinge, bei dem am Schluß die allgemeinsten und dünnsten Begriffe herauskommen; sondern diese befanden sich schon vorher, ehe das vorgebliche Verdunsten losging, *a priori* in den Dingen; mit ihnen aber das Verdunsten selber, und zwar in den gröbsten und handgreiflichsten sowohl als in den feinsten. Das aber macht: die Welt ist Erscheinung, also auch jeder Klotz; wäre sie Ding an sich, so wäre sie unverständlich. Sie ist aber verständlich und begreiflich, das gibt jedermann zu; und sie ist es deshalb, weil Verstand und Vernunft in sie eingebettet sind und einen Bestandteil von ihr ausmachen. Das ist die Bedeutung der Kantischen Doktrin »Transzendentale logische Analytik«.

2. DIE KATEGORIEN

Alle Gegenstände der anschaulichen Welt enthalten drei Elemente, die untereinander gänzlich verschieden sind, die auch verschiedene Herkunft habe und die doch zusammen miteinander den empirischen Gegenstand ausmachen. Es sind das:

1. die Sinneseindrücke,
2. die (generellen und individuellen) Formen,
3. der »Gegenstand überhaupt« oder der »transzendentale Gegenstand«.

Die anschauliche Welt allein aus dem ersten zu erklären, unternahm der Sensualismus; er hat keine großen Namen hervorgebracht; denn man darf John Locke nicht zu dieser Schule rechnen. Aus den Formen aber unternahm es Platon, und das dritte ist ein charakteristischer Lehrbegriff der Philosophie Kants.

Nun besteht von alters her ein *consensus omnium*, daß die anschauliche Welt verständlich und durch Wissenschaft begreiflich ist. Wollte man das nicht zugestehen, so hätte es keinen Sinn, auch nur einen einfachen Aussagesatz zu bilden und ihn durch Worte mitzuteilen. Denn jeder assertorische Satz enthält den stillschweigenden Anspruch, daß er sich auf einen objektiven Gegenstand beziehe und dort giltig sei. Andernfalls schwirrten nur Worte, die auch nur Naturlaute wären, aus dem Munde der Menschen, die wiederum dann gar nicht sprächen, sondern nur Geräusche machten. Da aber das Umgekehrte vorliegt, so muß der *consensus* richtig sein, das heißt, es muß eine feste Beziehung zwischen Denkakten geben und den Gegenständen der anschaulichen Welt; das müßte auch dann so sein, wenn alle Urteile, die bisher über sie gefällt worden sind, falsch gewesen wären. Die Basis aller Urteile wird dadurch nicht berührt.

Sich auf einen *consensus omnium* zu berufen, erscheint auf den ersten Blick als ein unerlaubtes Verfahren; allein das ist es nur, wenn es sich um empirische Dinge handelt. Der antike *consensus* über die Erdgestalt war falsch. Auch transzendentale Themata durch ihm beweisen zu wollen, geht nicht an, so der von Cicero hervorgeholte über das Dasein der Götter. Allein, wo es sich um transzendentale Dinge handelt, da bedeutet der *consensus* nichts anderes als »*a priori* und notwendig«, und er selber ist nur ein Ausdruck dafür. David Hume hat diesen Begriff des *consensus* in seinem berühmten Aufsatz über »Notwendigkeit und Freiheit« verwendet, indem er darauf hinwies, daß *in puncto* beider Begriffe, wenn man sie richtig versteht, kein Mensch jemals eine andere Ansicht gehabt haben kann; eben deshalb nicht, fügen wir hinzu, weil der transzendentale Druck, der auf ihnen ruht, das nicht zuläßt.

Es ist in der Tat unmöglich, an der Giltigkeit der Denkgesetze zu zweifeln; man kann gerade eben den Satz bilden: »Die Denkgesetze können bezweifelt werden«, die Sprache gibt das her, und die Logik hat auch nichts gegen ihn einzuwenden; denn er hält den Satz vom Widerspruch ein. Allein, wenn es um den Vollzug dieses Zweifels geht, wenn er begangen werden soll, so zeigt es sich, daß das nicht gelingt; denn er müßte ja mit denselben Denkgesetzen vollzogen werden, deren Giltigkeit bestritten wird. Der Zweifel müßte begründet werden: das aber geht nur mit dem Satz vom Grunde, dem Könige der Denkgesetze. Wären diese nun anthropologisch, wie der naive Naturalismus meint, oder ein »Gehirnphänomen«, wie Schopenhauer, so würde sich der Zweifel möglicherweise vollziehen lassen; aber sie sind *a priori* und kommen, transzendental werdend, am subjektiven Pol der Naturachse zu liegen. Diese aber kann man so wenig ins Wanken bringen, wie man den Nordpol der Erdachse abschrauben kann. »Der Mensch« spielt bei alledem gar keine Rolle.

Nun haben die Denkgesetze und mit ihnen die reine Logik das eine mit den Zahlen gemeinsam, daß sie unabhängig von jedwedem Gegenstande sind. Wie es gleichgiltig ist, was ich zähle, so ist es gleichgiltig, von welchen Gegenständen die reine Logik gilt; sie arbeitet daher ebenso wie die Algebra mit Buchstaben. Beide Wissenschaften also, Arithmetik und reine Logik, sind durchaus abstrakt und ohne jeden Anflug von Anschaulichkeit. Nun aber gibt es doch das, was der Volksmund so gern »Logik der Dinge« nennt; jedermann ist davon überzeugt, daß der Verlauf empirischer Dinge »logisch« sein müsse, ohne freilich darüber Rechenschaft geben zu können, wie das hergeht. Jede Einfädelung der Logik in das Teppichgewebe der anschaulichen Welt versucht der naive Realismus sich gewöhnlich so vorzustellen, daß der leitende Gedanke die Dinge am Bändel hat, wie der Zwirnsfaden die Perlen in einer Stickerei. Allein diese Vorstellung ist in Wahrheit unvollziehbar, wie alle Philosopheme des Naturalismus, weil ja die anschauliche Welt in der Tat von der Logik quasi imprägniert ist; es gibt in ihr nicht den kleinsten Teil, der nicht logisch wäre, so wie ein feuchter Schwamm an keiner Stelle ohne Nässe ist, und das ist unbegreiflich mit den Mitteln des Naturalismus. Wie kommt die Logik, die wir sonst nur als abstrakte Denkgesetze kennen, und zwar ganz genau, in die Dinge hinein, so, daß diese durch sie verständlich und später – in der Wissenschaft – begreiflich werden? Das ist die Frage der transzendentalen Logik.

Nun hat aber die Philosophie inzwischen gefunden, daß die anschauliche Welt verstandene Welt ist, und darum sollte es verboten sein, von ihr als von der bloßen »Sinnenwelt« zu reden. Denn die Sinne vermögen niemals das zu erzeugen, was man mit Fug und Recht als »Welt« anreden kann; sie ergeben immer nur Empfindungen, die weder wahr noch falsch sind, sondern angenehm oder nicht. Man kann da jeden beliebigen Grad von Verfeinerung erdenken oder ihre Zahl beliebig steigern: niemals kommt eine Welt aus ihnen hervor. Wenn ich dagegen von der anschaulichen Welt rede und ihr den Beinamen der verstandenen gebe, so habe ich damit eine genaue und verbindliche Anrede geleistet.

So genau muß man freilich in allen Dingen sein, und es ziemt sich daher nicht, »Wahrnehmung« und »Sinnesempfindung miteinander zu verwechseln, wie man das vielfach auch in der seriösen Litteratur findet. Alle Gegenstände der anschaulichen Welt sind durchweg Wahrnehmungen. Ich sehe niemals bloß grün, sondern allemal grüne Blätter und grüne Wiesen; denn alle Gegenstände der anschaulichen Welt sind geformt und passieren daher den unvermeidlichen Gang von der Urform zu Form in den empirischen Begriff. Dieser aber hat immer Wahrheitsgehalt, so daß jeder Gegenstand heimlich an ihm gemessen wird. Ob das Wort »Wahrnehmung« etymologisch etwas mit »wahr« zu tun hat oder nicht: es will aber aussagen, daß hier ein Ding unter dem Siegel von wahr oder falsch steht. Das grüne Blatt erhebt einen heimlichen Wahrheitsanspruch, und darum nennt man es eine Wahrnehmung. – Dagegen kommen Sinnesempfindungen in der anschaulichen Welt nicht vor; sie müssen vielmehr künstlich hergestellt werden. Wenn ich »grün« als reine Sinnesempfindung erleben will, so muß ich es eliminieren, was etwa dadurch geschieht, daß ich vor eine dunkle Röhre ein grünes Glas setze und dies auf mein Auge wirken lasse. Sinnesempfindungen tragen demnach keinerlei Wahrheitsanspruch in sich, und also darf man sie auch nicht so benennen.

Die anschauliche Welt aber ist bewegte Welt. Aristoteles hat die Bewegung (κινησις) für eine Kategorie gehalten, das heißt, er zählte sie zu den logischen Fundamenten der Erfahrung. Das ist aber ein Irrtum, auf den Kant hinwies; denn ich kann mir sehr wohl eine anschauliche Welt ohne Bewegung vorstellen. Nur ist es eben so, daß sie tatsächlich bewegt ist, das heißt, die Bewegung ist rein empirischer Natur und trägt nicht den Stempel der Notwendigkeit an sich. Das aber wäre erforderlich, um ihr den Rang der Kategorie zu verleihen. Anders ausgedrückt: die Bewegung gehört nicht zum transzendentalen Gegenstand. Und da es nun so ist, daß »alles fließt«, so nehmen wir es uns heraus, zwei Arten von Bewegung zum Zwecke der transzendentalen Verständnisses zu unterscheiden: die eine, die zwischen zwei Gegenständen spielt, und die andere, die sich an einem und demselben abspielt. Also: die ziehende Wolke, die durch den Druck der Luft in Bewegung gerät, gehört zur ersten Art, der gründende, blühende, fruchtende, welkende Baum zur zweiten. Denn offenbar sind das beides Bewegungsvorgänge, wobei sich die Bewegung am Baum nur durch ihre Langsamkeit der unmittelbaren Beobachtung entzieht. Unser Auge könnte das Blatt wachsen sehen, wenn es nicht, aus biologischen Gründen, an einen bestimmten Schnelligkeitsgrad angepaßt wäre. – Der Physiker kann diese Einteilung unbeachtet beiseite lassen, ja, er mag ihre Berechtigung abstreiten: indessen bei einer transzendentalen Untersuchung tut sie ihre guten Dienste; es springen nämlich bei ihr bald und sichtbar die beiden großen Grundkategorien der anschaulichen Welt und der Erfahrung heraus, die alles tragen: die Kategorie der Kausalität und die der Substanz. Diese stehen in der transzendentalen Logik da, wie die beiden Könige in Sparta mit ihrem doppelten Stimmrecht.

3. DER ALLGEMEINE KAUSALSATZ

Eine ziehende Wolke und jeder andere bewegte Gegenstand ist keineswegs ein bloßer Sinneseindruck. Was die Sinne von ihr liefern, ist nur eine helle Stelle am unteren Rande der Retina, die, wenn dieser geringe Reiz nicht unterhalb der Empfindungsschwelle läge, nur angenehm oder unangenehm wirken könnte. Verstanden als ziehende Wolke wird jener Fleck erst dadurch, daß ich über den empirischen Begriff »Wolke« hinweg deren Bewegung als notwendig verursacht erkenne. Dieser Akt des Verstandes ist momentan, geschieht unmittelbar und ohne Worte. Und so überhaupt ist jener Teil des Intellektes gebaut, den wir »Verstand« nennen müssen – im Gegensatz zur Vernunft –, daß seine »Schlüsse« keine Zeit in Anspruch nehmen, daß sie nicht syllogistisch sind und daß sie stets ohne Sprache geschehen. Trotzdem sind sie so, als ob sie das täten. – Durch die Kategorie der Kausalität also wird der bloße Sinneseindruck (den es empirisch nur beim menschlichen Säugling und bei der sogenannten »Agnosie« gibt) zur verstandenen Welt erhoben, momentan und wortlos. Die ziehende Wolke wird als solche verstanden. Keineswegs aber wird damit begriffen, welches die Ursache ihrer Bewegung ist. Auch die Katze versteht die springende Maus, wenn sie sie sieht; denn sie hat, wie alle Tiere, Verstand, aber sie begreift nicht, warum sie springt; denn sie hat keine Vernunft. Um die Verknüpfung von Ursache und Wirkung im einzelnen Falle zu begreifen, dazu gehören allemal zwei ganz neue Elemente der Erkenntnis: die abstrakten Begriffe und der Entdeckungsakt. Das aber ist Sache der Wissenschaft, und durch sie entsteht die begriffliche Welt, die niemals anschaulich ist, sich aber immer auf die anschauliche Welt bezieht.

Es geht also bei den Kategorien genau so her wie bei den empirischen Begriffen; diese sind konkret in der anschaulichen Welt enthalten, wurzeln nach dem Objekte zu in den Archetypen, nach dem Subjekte zu im Verstande. Bei der Arbeitsweise des ersten Namengebers der Tierarten haben wir das herausbekommen. Durch den Akt der Abstraktion nun, den nur die Vernunft begehen kann, werden die empirischen Begriffe aus ihrer Verwachsung herausgelöst und zu abstrakten erhoben; hierdurch erhalten sie die Fähigkeit, durch Subsumtion in ein Ordnungssystem der Wissenschaft einzugehen. Bei den Kategorien nun, jedenfalls zunächst bei der Kausalität und der Substanz, die an der Bewegung beteiligt sind, vollzieht sich derselbe Vorgang. Ich habe eine ziehende Wolke erst verstanden, und sie gehört erst dadurch der anschaulichen Welt an, daß ich ihre Bewegung als Wirkung verstehe, die mit einem Bewegenden als Ursache durch die Notwendigkeit verbunden ist. Dabei wird die Ursache selber niemals mitverstanden als Gegenstand der Anschauung, weil man es natürlich keinem Dinge ansehen kann, daß es Ursache ist, aber es jedem ansehen muß, das es Wirkung ist;

dies gilt auch dann, wenn die Bewegung zum Stillstande kam. Es ist gar nicht zu leugnen, daß eine Bewegung, die nicht vom Verstande mit ihrer Ursache verbunden wäre, eben unverstanden bliebe; die ziehende Wolke wäre dann nichts als ein feines Rumoren auf der Netzhaut des Auges, dem keinerlei Merkmale der Erkenntnis zukämen. Diese bekommt sie erst durch die Kategorie der Kausalität, die sich spontan einschaltet und gewissermaßen eingebettet in der anschaulichen Welt ständig wirksam ist. Sie kann nicht einen Augenblick ausgelassen werden; denn sofort fiele die verstandene Welt auseinander und ließe einen Haufen sinnloser Sinneseindrücke zurück. So hat auch KANT, der Gründer der Kategorienlehre, diese begriffen, indem er sie in seiner umständlichen Art definiert: »Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.« (K. R. V., Seite 128 der zweiten Auflage von 1787.)

Begehe ich nun an dem empirischen Vorgange der Bewegung, der mir durch die anschauliche Welt gegeben wird, den Akt der Abstraktion, indem ich aber jenen hellen Vorstoß der Vernunft gegen den Verstand und die Sinnlichkeit nicht an der Bewegung selber ansetze, sondern an jenes Band der Notwendigkeit, durch das Bewegtes (*motum*) und Bewegendes (*movens*) miteinander verknüpft sind, löse ich also aus dem unmittelbar durch die Kategorie der Kausalität verstandenen Bewegungsvorgang dessen rein logischen Teil heraus, so erhalte ich auf einmal und ganz plötzlich anstelle der automatisch in der Natur waltenden Kategorie den allgemeinen Kausalsatz; dieser aber übt, wie ich sofort bemerke, ein doppeltes Stimmrecht aus, nämlich

1. als Gesetz von Ursache und Wirkung, welches lautet: »Nichts geschieht ohne zureichende Ursache« (*causa fiendi*) und
2. als Satz vom zureichenden Grunde, welcher lautet: »Nichts wird erkannt ohne zureichenden Grund« (*ratio cognoscendi*).

Ich weiß, wenn ich diesen Akt der Abstraktion mit voller Bereitschaft begehe, ganz plötzlich und ganz sicher, daß es dieselbe Unverbrüchlichkeit ist, mit der in der reinen Logik etwa die Konklusion aus den Prämissen folgt, und mit der jeder Vorgang in der Natur, also jede Bewegung, Wirkung ist und, unter dem Zwange der Notwendigkeit, aus der Ursache erfolgt. Damit weiß ich aber auch, daß das soeben durch Abstraktion gewonnene Gesetz des reinen Denkens und die konkrete, das heißt mit der anschaulichen Welt zusammengewachsene Kategorie eine und dieselbe Sache sind, aus demselben Stoffe bestehen, nämlich aus dem Intellekt, der in zwei verschiedenen Aggregatzuständen auftritt. Das ist es, was Kant die »transzendentale Deduktion der Kategorien« nannte, und die wir hier in einem sehr viel einfacheren Verfahren gewonnen haben.

Das beste und einfachste, voll überzeugende Bild für den Allgemeinen Kausalsatz ist das Zeichen für die Zahl 8. Hierbei muß man sich den unteren Kreis mit Materie gefüllt denken. Der obere bedeutet den »Satz vom Grunde«, der untere die »Kategorie der Kausalität«, im Schnittpunkte der Schleifen habe sie miteinander einen gemeinsamen Ort. Eines ist dasselbe wie das andere, nur dieses andere ist fest gebunden durch die Materie oder aber den Willen, das erste ist frei und nur im Denken. Oben, im Denken, kann ich sagen: Weil die Quecksilbersäule steigt, deshalb (d. h. daraus schließe ich) wird es wärmer; aber ich kann auch umgekehrt sagen: weil es wärmer wird, deshalb muß die Quecksilbersäule steigen; daß ist der Erkenntnisgrund. Unten aber, bei der Kategorie der Kausalität, kann ich nicht umkehren, sondern ich muß sagen: erst ist die Erwärmung da und dann, als ihre Wirkung, das Steigen der Quecksilbersäule. Das ist die Ursache. Hier hat die Natur eingegriffen, und die Kategorie zeigt das unerbittlich an. Daher steckt der allgemeine Kausalsatz in der anschaulichen Welt, zugleich aber im Denken. Der Satz vom Grunde ist die Abstraktion des Kausalsatzes. So sieht transzendentale Logik aus.

4. DIE BEIDEN AGGREGATZUSTÄNDE DES INTELLEKTES

Das Verhalten des Intellektes, nämlich sein ständiges Auftreten in zwei verschiedenen Aggregatzuständen, wobei der Verstand der feste, die Vernunft aber der flüssige oder auch gasige ist, erinnert an die Aggregatzustände der Materie. Da diese nun durchaus nicht das ist, was die Physiker sich unter ihr vorstellen – die sie ständig mit den Stoffen verwechseln –, sondern vielmehr selber von transzendentalem Charakter ist mit Eigenschaften *a priori*, so darf der Satz von den zwei Aggregatzuständen des Intellektes nicht als ein bloßer Vergleich angesehen werden, der zu didaktischen Zwecken gesucht wurde, sondern als derselbe Vorgang an zwei verschiedenen Stellen der Natur; denn diese arbeitet stets mit denselben Mitteln und beachtet die *lex parsimoniae*.

Nun ist es nicht etwa so, daß Verstand und Vernunft, als die zwei Aggregatzustände des Intellekts, wie in zwei verschiedenen Schubfächern nebeneinanderliegen; das tun sie nur in der begrifflichen Trennung. Im Gebrauch aber wechseln sie sich ständig ab und gehen ineinander über. Es ist so, wie wenn über einer Eisfläche eine dünne Dunstwolke aufsteigt, die von der wärmeren Luft nach oben geführt wird, die aber jeden Augenblick, wenn sie in kältere Zonen kommt, als Schnee wieder zurückfallen kann. Es ist dasselbe Wasser, das hier einen Kreislauf von festen in den gasigen und dann wieder zurück in den festen Aggregatzustand begeht; es hört nie auf, Wasser zu sein, seine chemischen Qualitäten bleiben dieselben, aber die physikalischen unterliegen einem gesetzmäßigen Wandel. So steht auch der Intellekt niemals still, und sein Leben besteht gerade darin, daß ein ständiger Wechsel zwischen Verstand und Vernunft vor sich geht. Das kann auch nicht anders sein, da die Natur ein transzendentales Kontinuum ist, das sich mit der Achse im Innern bewegt. Ein ständiger Wechsel im Vorgange aber rechtfertigt nicht eine ständige Verwechslung in der Wissenschaft.

SCHOPENHAUER, der als erster Bresche in diese herkömmliche Verwechslung geschlagen hat, nannte den Verstand das »allgemeine Merkmal der Tierheit«. Beim Menschen aber wird der Verstand dauernd umflimmert und beunruhigt durch die ständig nach der Ursache fragende Vernunft, die keinen Augenblick stillestehen will und ihre flüssige, quecksilbrige Natur ohne Unterlaß in Szene setzt. Durch ihren diskursiven Charakter wird der Verstand des Menschen in

einen ständigen Reizzustand versetzt, der schon oftmals beklagt wurde, der aber – das ist nun einmal so – das *vehiculum* der Wissenschaft ist. Der Mensch will die Welt nicht nur verstehen, sondern auch begreifen. Ich kann aber sehr wohl jenem Ansturm der Vernunft Widerstand leisten, mich beharrlich auf die anschauliche Welt zurückziehen und mich ihr anvertrauen, indem ich mich betrachtenderweise ihrem Anblick hingebe. Dann verbürgt mir die Kategorie der Kausalität das Sinnvolle der Bewegung, aber auch der Ruhe, ihre deutende Kraft verhindert es, daß eine dahinziehende Wolke in der Landschaft eine bloße Verdeckung des Blau dahinter ist. Aber das Tier kommt nicht in die Verlegenheit, sich gegen den Ansturm der Vernunft wehren zu müssen, und darum steht der Verstand des Menschen um einen Grad höher im Range. Ihm kommt denn auch in einer solchen Lage die Möglichkeit einer künstlerischen Betrachtung zu Hilfe, wie sie Schopenhauer im dritten Buche seines Hauptwerkes dargestellt hat, so daß man die Schönheit als ein Heilmittel der Natur auffassen kann, durch das der Mensch von den meist qualvollen Fragen der Vernunft saniert werden soll.

5. DIE BEGRÜNDUNG DER WISSENSCHAFT

Die Wissenschaft dagegen räumt mit dem allen auf, und man könnte sehr um ihre Legitimität besorgt sein, wenn es etwa nicht gelänge, sie aus den Quellen abzuleiten, denen man sie – nämlich die Legitimität – nicht gut versagen kann. Legitim aber heißt hier, wie immer: seinen Grund in der Natur haben. In der anschaulichen Welt wird jeder bewegte Gegenstand als Wirkung verstanden, dabei aber bleibt die Ursache stets unter dem Horizont. Die ziehende Wolke sehe ich schon und verstehe sie als bewirkte Bewegung, die bewegende Luft vermag ich wohl zu fühlen, durch den Tastsinn, aber als Ursache für die Bewegung fühle ich sie weder, noch verstehe ich sie. Die Kategorie der Kausalität aber sorgt dafür, daß das Band der notwendigen Verknüpfung mit der Ursache nicht abreißt. Während ich jeden Gegenstand der anschaulichen Welt jederzeit mit Notwendigkeit als Wirkung verstehen muß, gibt es keinen einzigen, von dem ich weder im Verstande noch in der Vernunft sagen könnte, er sei Ursache, das heißt, er sei mit Notwendigkeit mit etwas anderem, das nach ihm folgt, verbunden. Ein Feldstein auf dem Acker ist sofort in jeder seiner Bestimmungen als bewirkt verständlich und von der Vernunft begreifbar, aber daß er von irgend etwas Ursache sein müsse, davon steht nichts in ihm geschrieben. Die Ursache ist also ein durch und durch problematischer Begriff. Die Vernunft forscht nach ihr, indem sie gewissermaßen die Richtigkeit der anschaulichen Welt kontrolliert; sie fragt: Warum bewegt sich die Wolke? Solange sie nun, Ding an Ding reihend, sagt: durch den Wind und der durch die Wärme und die durch das Feuer, das Feuer aber kommt vom Stein oder vom Blitz usw., solange ist noch keine Wissenschaft da, sondern nur jener berühmte *regressus in infinitum*, dem die Vernunft, faul und müde geworden, schließlich eine »*prima causa*« als Anfang setzt. Unklare Gemüter nennen diese nun gar noch »Gott« und halten so etwas für Religion. Das Band der Notwendigkeit, das durch dieses Springen der Vernunft von Ding zu Ding *in infinitum* entsteht, ist aber nur das der Befriedigung ihrer selbst, also subjektiv; es ist nicht die Naturnotwendigkeit, welche anzeigt, daß zwei Dinge »im Objekt verbunden« sind (KANT). Die Wolke kann auch, statt vom Winde gestoßen, etwa von einem Sog bewegt werden oder vom Gotte Aiolos oder magnetisch; in alledem liegt keine Notwendigkeit kategorialer Art, sondern nur, daß sie überhaupt von etwas bewegt wird, diese Forderung *a priori* der Vernunft wird hier befolgt. Und nur die unruhevolle Neugier ist der Antreiber dieses Prozesses. Wissenschaft aber kommt auf diese Weise niemals zustande. Diese entsteht vielmehr erst im Augenblick, da nicht die jeweilige *causa occasionalis* angegeben wird, sondern der Grund (οὐσια) und das Gesetz.

Ich zitiere aus der Doktor-Dissertation von Konrad Wilutzky (Leipzig 1930)[*] die mir bisher als die klarste erschienene Definition der Wissenschaft. WILUTZKY schreibt Seite 29 über »Die Unterscheidung von Ursache und Grund bei Aristoteles«: »Schon Aristoteles unterscheidet in der Metaphysik (VII, 17) zween Arten von Kausalität.: Ursache (αἰτια) und Grund (οὐσια) und sagt von dem letzteren, daß er tiefer in die Dinge eindringt, daß er darum eine vollkommenere Erkenntnis bewirkt und auch allein Notwendigkeit mit sich führt, weil er den Dingen innerlich ist.« – Ich muß gestehen, daß ich bei der Lektüre des griechischen Originales des Aristoteles diesen Gedankengang nicht recht habe herauslesen können, was aber vielleicht in meiner Ungeübtheit in dem spezifisch aristotelischen Sprachgebrauch liegt;[**] - indessen sei dem, wie ihm wolle, und sei es so, daß dem Aristoteles die Urheberschaft an dieser wichtigen Unterscheidung gebührt, bei Wilutzky kommt es jedenfalls in voller Klarheit heraus. Nur muß man wieder auf eine Gefahr hinweisen, die der Sprachgeiz heraufbeschwört, und darf das deutsche Wort »Grund« hier nicht im Sinne von Erkenntnisgrund = *ratio* verstehen, sondern objektiv etwa im Sinne von »auf den Grund kommen«. WILUTZKY schreibt hierzu S. 32 weiter: »Der Grund zeigt mithin die den Dingen selbst innewohnende Wesenheit, ihre innere Struktur, ihr Schema auf, welches ‚nur für das geistige Auge sichtbar durch den Vorgang hindurchscheint'; und wir begreifen, daß nur dem aus dem Wesen des Objektes selbst entsteigenden Urteil Notwendigkeit zukommen kann.« Gemeint ist also hier von Wilutzky die echte Naturnotwendigkeit, die transzendentale, nicht die logische, die der Apriorität der Denkgesetze entstammt. Und nun die völlig überzeugenden Beispiele für diesen Gedankengang (S. 31 unten): »Wenn ich sage: Das Glas zerspringt infolge seiner Sprödigkeit, so ist das der Grund; sage ich aber: das Glas zersprang, weil es auf die Erde fiel, so ist das die Ursache, welche immer Gelegenheitsursache ist und keine Notwendigkeit bei sich führt. Wenn ich sage: Der Apfel fällt zur Erde infolge seiner Schwere, so ist das der Grund; sage ich aber: der Apfel fiel zur Erde, weil der Wind den Baum schüttelte, so ist das die Ursache. Der Satz: Infolge seiner Schwere fällt der Apfel zur Erde, ist synthetisch *a priori*, er besitzt Notwendigkeit, er ist eine Prophezeiung, die immer eintrifft, während die möglichen

[*] »Zur philosophischen Grundlegung der Soziologie. Über den Ausgangsort (die ἀςχη) der Soziologie.«

[**] Die beiden griechischen Ausdrücke: αἰτια für Ursache und οὐσια für Grund stehen nicht im Texte der Dissertation, sondern ich habe sie auf Grund von Gesprächen zur Erläuterung beigefügt. H. B.

Ursachen, die den Apfel zu Hinfallen bringen, zufällig und unbestimmt sind« (HUCH 56)*. Wenn mir also jemand die Kette der Ursachen bis auf Adam hin nennen könnte, warum ich hier sitze und schriebe, so wäre er doch, trotz der Erstaunlichkeit seines Gedächtnisses nur ein Anekdotensammler ohne jede Wissenschaft; wenn er mir aber sagen könnte, aus welchem Grunde heraus ich schreibe, so besäße er Wissenschaft; denn auch die Freiheit gehört zu den Gründen, niemals zu den Ursachen.

Wir erkennen also jetzt genau, wodurch Wissenschaft entsteht und wodurch die bloß logische Notwendigkeit der Denkgesetze, also des Satzes vom zureichenden Grunde, zur Kategorie der Kausalität wird, also zur Naturnotwendigkeit, die im Objekte ruht, nämlich durch solche Begriffe, wie etwa »die Schwere« einer ist. – Empirische Begriffe sowohl als reine Verstandesbegriffe entstehen auf automatischem Wege durch den Gang der Natur von selbst; die ersten in unendlicher Zahl, die zweiten in sehr beschränkter. Aber jedermann, auch der Irre, hat sie stets mit Sicherheit zur Verfügung. Sie verlaufen längs der Natur. Die Grundbegriffe der Wissenschaft aber werden entdeckt, und zwar durch den Genius; sie verlaufen quer hindurch, längs der Achse der Natur.

Die Kausalität ist aber keine Kraft, die die Dinge bewegt, wie sich das der naive Realismus vorstellt, denn dann unterläge sie dem Energiegesetz und würde verbraucht werden. Die Kausalität wird aber nicht verbraucht, sondern ist immer und ewig da, solang die Welt besteht. Sie ist auch nicht ein Produkt der Gewöhnung, also der Anpassung, wie sie David Hume versteht, denn durch eine solche Auffassung würde man wohl ihr ziemlich sicheres Funktionieren verständlich machen, nicht jedoch ihre Notwendigkeit. Diese aber gerade ist ihr wesentliches Merkmal. In die Irre geht auch Schopenhauers Doktrin, bei dem sie ein »Gehirnphänomen« ist, vermöge welchem wir die Welt der Erscheinung – die unter der Hand zu bloßem Schein wird – wie durch eine Brille betrachten ohne Berührung mit den Dingen selber. Schopenhauer hat zwar in seiner sehr lesenswerten Abhandlung über die »Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« ein sehr lebendiges Bild von der Tätigkeit des allgemeinen Kausalsatzes gegeben, wie wir sie sonst bei keinem Philosophen, besonders bei Kant nicht, finden. Aber an dem zentralen Problem des Transzendentalen ist er vorbeigegangen, weil er das überhaupt nicht verstand. Die Kausalität, wie er sie begriff, entbehrt der Giltigkeit, und die Wissenschaft würde demzufolge keine Dignität besitzen. Das aber gerade ist es, wodurch sie ihren Rang erwirbt und ihren Beitrag zur Erhöhung des Menschentumes leistet. Nur Kant sah es richtig mit seinem Begriff des Transzendentalen. Die Kausalität ist durch und durch Intellekt, und die Dinge selber verfangen sich in einer im übrigen rätselhaften Weise in sie. Die Kausalität ist daher mit Recht das »*crux metaphysicorum*« genannt worden. Die Ordnung des Intellektes wird zugleich eine Ordnung der Dinge selber, sofern sie Erfahrung werden. Diese Erfahrung aber, deren es nur eine gibt, ist durch und durch Erscheinung. Der Intellekt aber gehört mit derselben Sicherheit und Unabkömmlichkeit zur Welt der Erfahrung wie die Materie. Daß beide in Aggregatzuständen auftreten, ist daher offenbar kein Zufall, sondern gehört zur Ordnung der Welt. So wie man die Frage nicht beantworten kann, zu welchem Teile der »8« der Indifferenzpunkt gehört, in welchem die Schleifen sich kreuzen, zum oberen oder zum unteren, so kann man auch die Frage nicht beantworten, an welcher Weltstelle die *causa fiendi* und die *ratio cognoscendi* miteinander verbunden sind. Sie sind aber miteinander verbunden, denn sonst wäre die Welt weder verständlich, noch begreiflich, noch könnte sie überhaupt Erfahrung sein. Sie ist aber Erfahrung. – Es hieße nun bereits Metaphysik treiben, wollte man darauf Antwort geben, zu welchem der beiden Aggregatzustände des Intellektes die Dinge selber eine innigere Verwandtschaft und Zugehörigkeit hätten, mit welchem sie sich lieber einließen. Ein gewisser metaphysischer Instinkt aber sagt uns, daß es der Verstand sei und nicht die Vernunft. Denn jenes intellektuelle Element, das in der anschaulichen Welt enthalten ist, verfügt über größere Macht und Eindringlichkeit. Die Vernunft kann man ausschalten, den Verstand nicht. Die ganze Tierheit ist in seinem Vollbesitze, und der Mensch hat oft genug die Vernunft als einen Störer des Friedens verworfen. Auch mahnt uns die bildende Kunst daran, daß der Verstand und die Sinnlichkeit den Dingen näherstünden als die Vernunft. Indessen: Vernunft ist Menschenschicksal und muß durchgehalten werden.

6. ÜBER DIE TRANSZENDENTALE STRUKTUR DES GENIUS

Unter dem Genius darf nichts Schwärmerisches verstanden werden, was in der Philosophie ohnehin verboten ist, auch nichts Unbestimmtes und Vages; sondern der geniale Akt, dessen Träger der Genius ist, besteht in einem ganz sichergestellten Vorgang in der transzendentalen Logik, den man nicht durch einen anderen ersetzen kann. Und an ihm erweist es sich erst, daß diese keine Kapitelüberschrift Kants ist, die auch hätte anders lauten können, sondern daß es das in Wirklichkeit gibt. Der Genius hat, jedenfalls an der Stelle seiner entscheidenden Wirksamkeit, einen bestimmten Bau, den man aufzeigen kann, und durch den, wenn das gelingt, sein Schema hervortritt. Ich sage daher: Der geniale Akt wird vollzogen durch die paradoxe Subsumtion oder die Gleichsetzung zweier empirischer Begriffe, wodurch ein dritter entsteht, der das Gesetz enthält. Eine »paradoxe Subsumtion« wird auch begangen, wenn jemand zwei empirische Begriffe, die offenbar nichts miteinander zu tun haben, etwa den Begriff »Kanarienvogel« und den Begriff »Baum« einander unterstellt. Wer so etwas tut, den bezeichnet man mit Fug und Recht als einen Irren. Der paradoxen Subsumtion steht die katadoxe gegenüber, die reguläre, bei der ein empirischer Begriff unter einen ihm übergeordneten gestellt wird, also etwa der Begriff »Kanarienvogel« unter den Begriff »Fink« (*fingilla*). Die katadoxen laden dauernd ein und befriedigen das Gemüt durch ihre ruhig ordnende Kraft; die paradoxen dagegen gefährden und zerstören es. Dies nur in

* Der Genauigkeit halber muß ich hier bemerken, daß aus dem typographischen Bilde nicht ersichtlich ist, ob dieser Satz von Wilutzky oder von Frau Dr. Lilly Huch (der Schwester der Ricarda) stammt, auf deren bedeutende Schrift »Der Begriff der Wissenschaft im kantischen Sinne« W. auf S. 33 hinweist. Die Zitate aus dieser Schrift zeugen von einem philosophischen Geiste, wie, ich muß gestehen, ich ihn bei einer Frau noch niemals gefunden und nicht für möglich gehalten habe. Auch mit der berühmten Diotima ist es ja nicht so weit her, als es liebenswürdigerweise immer dargestellt wird.

dem einen Falle nicht, in dem die Subsumtion vom Genius vollzogen wird und ein Gesetz enthält, das durch eben diese Subsumtion durchbricht. Hier wird das Gemüt erhöht.

Ich gebe Beispiele der genialen paradoxen Subsumtion:

1. Isaak Newton begreift den irdischen Fall eines Körpers auf die Erde und den Lauf des Mondes als ein und denselben Vorgang, und indem er das tut, wird der gewöhnliche empirische Begriff des Falles oder aber der Schwere in den übergeordneten Wissenschaftsbegriff der Gravitation verwandelt, der beide »Fälle« in sich schließt.
2. Torricelli nennt die Luft einen Körper.
3. Kopernikus nennt die Erde einen Planeten.
4. Ein Pythagoräer nennt die Erde eine Kugel.
5. Robert Mayer nennt die Wärme Bewegung.
6. Kant nennt die Welt Erscheinung.
7. Lavoisier nennt das Brennen, das Rosten, das Faulen eine und dieselbe Sache und gründet damit den chemischen Wissenschaftsbegriff der »Oxydation«.

Da ich kein Kompendium schreibe, so ist es nicht meine Aufgabe, von allen mir zugänglichen genialen Akten den hier vorgetragenen Verlauf zu demonstrieren. Ich bin nur zutiefst davon überzeugt, daß sie sich alle miteinander, vielleicht oft nach einigen Umformungen wie bei Kopernikus, auf die Formel von der paradoxen Subsumtion zurückführen lassen. Hat man aber einen richtig erkannt, so erkennt man alle. Und man wird zugeben müssen, daß alle hier angeführten Beispiele paradoxe Behauptungen enthalten, die es auch bleiben, bis zum Augenblick der Konzeption im Gemüte des Genius; ja, sie blieben es für diesen selber bis eine Sekunde davor. Am deutlichsten sieht man das im Falle Torricelli; die Behauptung, Luft sei ein Körper, hatte für den Menschen seines Zeitalters, also auch für ihn selber, etwas derartig Absurdes und Herausforderndes an sich, daß die Drohung mit dem Irrenhaus oder dem Scheiterhaufen recht nahe lag. Ganz gleichgültig ist dabei für unsere Gedankenführung, ob die paradoxe Subsumtion in Worten ausgesprochen wurde oder nicht. Es handelt sich auch ja nicht etwa um die berühmte Alltagsmeinung vom »verkannten Genie«, dessen Wert man erst nach seinem Tode verstehe, sondern der Begriff der paradoxen Subsumtion gehört in die transzendentale Logik. Das Paradoxe entsteht hier nicht durch die anderslaufende Volksmeinung, sondern durch die geheime Gesetzesspannung, die in ihm liegt, die auch dem Genius unbekannt bleibt, bis eben diese der Logik immanente Spannung durch den genialen Akt aufgelöst wird. Der aber verläuft in Richtung vom Objekt zum Subjekt (nie umgekehrt!). Auch die nüchternsten Geister haben das stets als Inspiration angesprochen.

Paradox im volkspsychologischen Sinne aber bleiben die Grunderkenntnisse des Genius auch nach dem vollzogenen Akt. Denn wenn auch eben jene Wissenschaftsgründung *ex natura* erfolgt, also legitim ist, so verläuft doch die Verbreitung der Wissenschaft unter den Menschen nach den Gesetzen des Massenwahns. Schopenhauer hat völlig recht, wenn er sagt, daß er Abstand des Genius von dieser übrigen Menschheit stets der gleiche bleibt und sich auch in den Zeitaltern nicht ändert. Erst seit der Gedanke eines »Fortschrittes der Menschheit« aufgekommen ist, setzt jener Säkularisierungsprozeß ein, der die Wissenschaft jedem zugänglich machen will. Aber jede beliebige Stichprobe beweist, daß heute genau so wenig begründetes Wissen etwa über die Erdbewegung herrscht wie zu jeder anderen Zeit auch. Denn wer kennt denn den Grund, weshalb der Mond nicht auf die Erde fällt?! Es ist ja kein Kennen und Wissen, wenn dafür in den Lehrbüchern die Gravitation angegeben wird, die »es macht«. Ganz unwillkürlich wird dabei die Gravitation als Ursache betrachtet, so ähnlich wie der Dampf bei der Lokomotive, und das Unglück ist geschehen. Man hält die Entdeckung der Gravitation für gleichrangig mit der des Radiums oder der Kathodenstrahlen, zu denen Fachkenntnis erforderlich war, aber keine Genialität. Bei dieser Art subordinierter Entdeckungen ist nie eine paradoxe Subsumtion beteiligt gewesen, nie hat die transzendentale Logik dabei in ihr eignes Arsenal gegriffen, so wenig wie bei der Entdeckung Amerikas.

Im Gegensatz zu alledem führt der von Isaak Newton gefundene Wissenschaftsbegriff der Schwere tief in das Wurzelgefüge der Natur selber hinein, er mündet an einer Stelle der transzendentalen Logik. Und man kann an der Struktur des Entdeckungsvorganges nachweisen, ob man es mit einem echten Genius zu tun hat oder nur mit einem sogenannten Erfindergenie. So wie der Chemiker durch die Lackmus-Tinktur entscheidet, ob er eine saure oder alkalische Lösung vor sich hat, so kann man durch transzendentale Untersuchung feststellen, ob organhafte Genialität vorliegt oder nicht.

Diese transzendentale Untersuchung steht nun zu dem, was Kant darunter verstand, im Verhältnis der dritten Dimension zur zweiten, ist aber im übrigen dieselbe Sache, und die Methode Kants bleibt ausdrücklich gewahrt. Nur handelt es sich bei ihm um die Frage, was »Erfahrung überhaupt« ist; hier dagegen darum, wie im besonderen Falle, im »Einfalle«, der geniale Prozeß zustande kommt, ohne den es auch Kants eigne Theorie der Erfahrung und schließlich diese selbst nicht gibt. Denn Kant ist selber Genie. Und die Natur ist ein transzendentales Kontinuum. In gleichem Sinne nun wie Kant behauptet, daß die zwölf Urteilsformen die genauen Entsprechungen zu den zwölf Kategorien der Erfahrung sind, genau so behaupten wir, daß die paradoxe Subsumtion der subjektive logische Prozeß ist, der auf den genialen Vorgang zielt, und der durch ihn, vom Objekte her, zum Gesetz aufgelöst wird. Der Unterschied liegt nur eben darin, daß die gewöhnliche Erfahrung, deren Theorie Kant schreibt, immer und automatisch in Gang gerät, während bei den Gründungsakten der Wissenschaft die Natur ihr eigenes und freies Spiel nach dem Gesetz von Verschwendung und Auswahl treibt. Ich nenne diesen Vorgang analog zu einer kantischen Formel die »transzendentale Synthesis des Gesetzes«.

Es gibt vom Genius ein Schema, wie von allen andern Gegenständen der Erfahrung auch, das uns bestimmte, stets wiederkehrende Grundzüge seines Wesens verrät. Ich verstehe hier unter Schema eben jene »Monogramme der Einbildungskraft«, von denen Kant in dem Kapitel über den »Schematismus der reinen Verstandesbegriffe« redet. Nur

ziehe ich es vor, sie »Monogramme der Natur in der Einbildungskraft« zu nennen, denn es sind ja eben keine bloßen Einbildungen im Sinne der *pseudologia phantastica*, sondern Abdrücke der Natur, in der »exakten sinnlichen Phantasie«; sie haben Bezug auf die Realität und stammen aus ihr. Das Schema des Genius nun hat es zuwege gebracht, daß man von ihm, wenn auch verworren, eine zwischen Begriff und Bild schwebende Vorstellung hat, aus der sich aber einige Grundeigenschaften mit großer Klarheit herausheben. Das Wirken des Schemas erspart es uns, Biographien zu durchsuchen, und nötigt uns, an deren Statt die Augen aufzutun und mit dem inneren Gefühl auch das innerlich Notwendige unmittelbar zu ergreifen. Freilich gehört dazu die vielgerühmte Urteilskraft. Es ist aber durch eben dieses Eingreifen des Schemas eine Art *communis opinio* über den Genius entstanden, die zwei wesentliche Merkmale als ihm allein zugehörig anerkennt. Das eine lautet: der Genius kommt zu seinem Ergebnis niemals auf dem Wege der Schlüsse, also der Vernunft, sondern immer durch den plötzlichen Einfall. Wenn ein so nüchterner Gelehrter wie Alois Riehl, dem die Klarheit des Denkens zum Charakter geworden war, von dem nüchternsten aller Genien, von Robert Mayer sagt, er habe seine Entdeckung durch »Inspiration« erhalten, so können wir ihm wahrlich glauben. Es ist nämlich immer so und kann nicht anders sein; und auch, wenn es in den Biographien nicht stünde, so wäre es doch so, weil das Schema des Genius es erfordert. Drücken wir das Wort Inspiration aber noch nüchterner aus, so heißt es nichts weiter als »vom Objekte stammend« oder »im Objekt verbunden«. Es ist dann nebenbei kein Wunder, wenn wir diesen charakteristischen Zug allenthalben und immer wieder finden. – Als zweites Wesensmerkmal zeigt das Schema an, daß jener Einfall stets beim Anblick eines Gegenstandes oder eines Vorganges erfolgt, der mit dem Gesetz, das hier durchbrechen will, im Zusammenhang steht. Es ist also immer die anschauliche Welt, die das Stichwort gibt, nie die gedachte. Man könnte diesen Zusammenhang assoziativ nennen, wenn man es dabei vermeidet, an Psychologisches zu denken, sondern vielmehr an eine innere Assoziation der Dinge selber. Es war ein Lufthieb, den Schopenhauer führte, als er den berühmten »fallenden Apfel« in Newtons Garten eine abgeschmackte Fabel nannte, die Voltaire aufgebracht habe. Solche Fabeln sind immer richtig, weil das Schema sie fordert. Ob biographische Notizen darüber richtig sind oder nicht, das steht dahin. Diese Äpfel fallen immer und notwendig. Auch das arterielle Blut, dessen überraschend hellrote Farbe Robert Mayer das Gesetz vom Wärmeäquivalent der Bewegung erschloß, auch dieses Blut fließt immer und notwendig; zufällig aber ist, daß es in der Biographie verzeichnet wurde. Torricelli wußte als erster, daß die Luft ein Körper sei und ein Gewicht habe, als er bemerkte, daß das Wasser im geschlossenen Brunnenrohr beim Pumpen nie höher stieg als zehn Meter. Diese Anblicke sind jedesmal das auslösende Moment, das die paradoxe Subsumtion zur Erkenntnis des Gesetzes erhebt. Sie haben also eine feste Funktion im genialen Vorgang und können nicht ausbleiben, sonst würde der Genius in der bedrängten Lage seiner Paradoxien steckenbleiben und eben kein Genius werden. – Hier schließt sich nun noch ein drittes Merkmal an, das sogar Popularität errungen hat, nämlich die Synthese von »Genie und Wahnsinn«. Dieses Schlagwort stammt bekanntlich von Lombroso, der weder vom Genie noch vom Wahnsinn etwas verstand und auch persönlich weder an dem einen noch am andern Anteil hatte. Trotzdem ist die Synthese richtig.*

Was also das Merkmal »Genie und Wahnsinn« betrifft, so wird es ohnehin, außerhalb der Psychiatrie, die unzuständig ist, vom Schema des Genius gefordert, und es ist bereits von Platon gesehen worden, als er den Sokrates jene Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Wahnsinn machen ließ. Das Vorkommen beider Formen ist, auch wenn die biographischen Notizen versagen, innerlich notwendig, weil vom Schema gefordert. Auch wenn wir nicht wüßten, daß Robert Mayer im Irrenhaus gesessen hat und daß Newton zeitweise »geistesgestört« war, so könnte es doch nicht anders sein; denn der geniale Akt ist ein Durchbruch vom Objekt her zum Subjekt, und dieser kann so wenig ohne Zertrümmerungen ablaufen, als ein Pilz aus dem Boden schießen kann, ohne die Erdschicht zu zerreißen. Wenn wir, wie bei Schopenhauer, eine so offenbar gesunde Statur vorfinden, so liegt das daran, daß der *actus demonstrandi* ein Heilungsvorgang ist, der hier so schnell und sicher einsetzte, daß die Manie nicht mitkam. Bei Goethe kriselt es schon erheblich stärker, und man darf sich nicht durch die von Eckermann zur Schau gestellte Exzellenzenfigur darüber täuschen lassen, daß seine Natur sich ständig in erheblicher Gefahr befand.

Das hellste Bild nun, das wir von einem Gründungsvorgang in der Wissenschaft haben, gibt uns Isaak Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes. Was ging hier eigentlich vor, und welche Elemente waren im Spiel? Ich halte in der Hand einen Stein und spüre an dem Widerstand, zu dem meine Muskeln aufgefordert werden, daß er zur Erde fallen würde, gäbe ich diesen Widerstand auf. Das ist die Schwere im gewöhnlichen Sinne. Jetzt sehe ich den Mond am Himmel, und der fällt nicht, obwohl er doch auch ein großer Stein ist. Dieses Nichtfallen des Mondes ist schon ein Gedanke, den die Vernunft hereinreicht, und kein ursprünglich sinnliches Erlebnis. Aber er ist ein unruhestiftender Gedanke. Die Vernunft ist es auch, die das zweite Element in den Entdeckungsvorgang einbringt; ich kann nämlich mit einer charakteristischen Umkehrung sagen statt: »der Stein fällt auf die Erde«, »die Erde zieht den Stein an« (*gravitas = attractio*). Diese Formel gab es schon vor Newton. Solche Umkehrungen finden sich auch gelegentlich bei anderen Entdeckungsakten; sie lenken vom bloß Empirischen ab und verbreiten ein gewisses erstes Licht über das jeweilige Problem. So sagte SILVIO GESELL: »statt zu sagen ‚vier Brötchen kosten einen Groschen', kann ich auch sagen: ‚ein Groschen kostet vier Brötchen'«. Dadurch wird mit einem Schlage der Begriff des »Geldpreises« geklärt, unter dem die Volkswirtschaftslehre vor ihm (und selbstverständlich auch nach ihm) irrtümlicherweise den Zins versteht, der für das

* Die Psychiatrie gehört ja zu den Wissensgebieten, die überhaupt den Rang der Wissenschaft nicht erreicht haben, und die ihn ihrem ganzen Aufbau nach auch gar nicht haben kann. In ihr ist noch kein Genie vorgekommen, das allein diesen Rang besiegeln könnte. Der erste ordnende Geist neben ihr war Sigmund Freud, dessen Denkgefüge allerdings offenbar geniale Züge trägt. – Es gibt noch andere als Wissenschaft (episteme) angeredete und geltende Wissensgebiete, die aus dem gleichen Grunde *sine nobilitate* sind, so etwa die Naturökonomie. Hier beginnt der erste Anstoß zu einer echten Wissenschaft mit dem Entdecker des Geldes, Silvia Gesell, der sich freilich durch seine kindlichen Weltverbesserungspläne – von seinem Anhang ganz zu schweigen – den Ruf des Genius, den er verdiente verdarb. Bei ihm liegt die Paradoxie in seinem Satz, daß Geld nur dann stabil ist, wenn die Geldzeichen (Noten) im Nominalbetrag schwinden. – Auch der Medizin ist es, jedenfalls in ihrem offiziellen Verlauf (also außerhalb des von Paracelsus und Hahnemann eroberten Terrains) noch nicht gelungen, in den Raum der Nobilitierung als Wissenschaft einzudringen.

Leihkapital gezahlt wird; womit jeder Hoffnung, dem Wesen des Geldes auf die Spur zu kommen, die Tür verriegelt wird. Durch jene Umkehrung wird der Blick vom ersten und unmittelbaren Eindruck, nämlich der Schwere des Steines, abgelenkt zur Erde hin, die nun – was dasselbe ist – »anzieht«. Aber man tappt noch im Dämmrigen; denn der Mond wird ja eben – scheint's – nicht angezogen, fällt nicht, obwohl er auch ein Stein ist und Schwere hat. Hier greift nun, schon als ein Vorspiel für die paradoxe Subsumtion, das gleichfalls paradoxe Urteil ein: »der Fall des Steines auf die Erde und das Nichtfallen des Mondes ist dieselbe Sache«. Das hängt aber in der Luft, kann nicht leben und nicht sterben und beunruhigt das Gemüt des Forschers bis an die Grenze des Wahnsinnes. In diesem Stadium bleiben die meisten Naturgrübler stecken und kommen nicht durch. Bei Newton aber fiel in einem entscheidenden Augenblicke jener berühmte Apfel, und alles wurde klar. Er fiel zwar auch, wie die unzähligen vor ihm, ganz regulär zur Erde, er plumpste ganz wacker empirisch: aber außerdem fiel er in der mythischen Ebene der Erkenntnis. Und das kommt nur je einmal vor. In diesem Augenblicke, dem eigentlichen *momentum concipiendi*, stand Newton zu der Kraftbeziehung Erde—Mond in demselben Verhältnis wie vorher zu der Beziehung Erde—Stein: das heißt, er spürte unmittelbar, und als zur anschaulichen Welt gehörig, die »Gravitation«, die in diesem Augenblicke entdeckt war. Die Gravitation ist die Schwere höherer Ordnung, durch welche die gewöhnliche Schwerkraft, die jeder kennt in den Rang eines Naturgesetzes erhoben wird. Von nun an wohnt ihr Notwendigkeit inne, das aber heißt allemal: sie gerät in die transzendentale Schicht der Erkenntnis.

Da dieser Vorgang der Nobilitierung sich bei Newton abspielte und bei niemand anderem, der Apfel bei ihm, statt in der empirischen in der mythischen Ebene fiel, so war er nicht nur vor dem Wahnsinn geschützt, sondern auch befugt, blitzartig schnell die ersten Fundamente für das Werk zu legen, also den *actus demonstrandi* zu vollziehen, ohne den das Genie verkommt. Aus dem bloßen assertorischen Urteil, wonach der Fall des Steines und der Nicht-Fall des Mondes dieselbe Sache seien, konnte nun die volle paradoxe Subsumtion vollzogen werden, indem beides als Modifikation der neu entdeckten Schwere im wissenschaftlichen Sinne begriffen wurde. Damit aber wird die Paradoxie wieder aufgelöst. Die Gravitation wird zum Oberbegriff für die beiden Fälle von »Fall« und (nunmehr scheinbarem) »Nichtfall«. Von hier an gab es kein Halten mehr. Newton begriff, daß diese Schwere oder anders ausgedrückt »die allgemeine Anziehung der Massen« im Quadratverhältnis zur Entfernung abnehmen müsse; denn: die Erde ist eine Kugel, und die Körper fallen in Richtung der Radien auf den Erdmittelpunkt zu; denke ich mir nun die Schwerkraft gleichmäßig um den Mittelpunkt verteilt und einen Körper, sagen wir, um die Länge eines Erdradius von der Oberfläche entfernt, so unterliegt dieser nicht, wie man zunächst annehmen möchte, einer um die Entfernung proportional geminderten Schwerkraft, sondern die Minderung beträgt das Quadrat der Entfernung, was aus der Formel für die Kugeloberfläche $4 \pi r^2$ folgt. Die Bahn des Mondes verläuft also stets so, daß sie ein ständiges »Fallen« ist, das durch die geradlinige Eigenbewegung – die er von irgendwoher hat – ständig gehemmt wird. Diese Eigenbewegung also tut dasselbe, was meine Muskeln tun, die den Stein auf meiner Hand am Fallen hindern.

7. DER TRANSZENDENTALE BEGRIFF DER MATERIE UND SEINE BEGRÜNDUNG DURCH IMMANUEL KANT

Der Physiker kann mit Fug und Recht als den Träger der Gravitation den Begriff der »Masse« bilden und sie als Ding an sich betrachten; das reicht für seine Zwecke aus. Auf die sonstige Struktur dieses Trägers – nämlich seine transzendentale Bedeutung – braucht er nicht einzugehen. Die Philosophie aber nennt das »Materie« und hat durch den bloßen Gebrauch dieses inhaltsschweren Wortes ein neues Gebiet erschlossen, das tiefer in die Natur der Dinge und damit der Erkenntnis hineinreicht. Es ist eines der größten Beispiele für den Einfuß der Naturforschung auf die Philosophie, daß Kant das Problem der Schwere aufnahm, und zwar im Anschluß an Newton. Man hört gegen diesen vielfach den Vorwurf, er habe zwar das Gesetz der Gravitation entdeckt, aber nicht verraten, was denn diese geheimnisvolle Kraft »an sich« sei. Das hat er nun allerdings nicht »verraten« und hat auch nicht danach geforscht, ganz einfach deshalb nicht, weil diese Frage falsch gestellt ist. Denn niemand weiß, was etwas »an sich« sei. Und es bedeutet zudem ein Verkennen des ganzen Problems, wenn man die Schwere etwa mit der Elektrizität – wie das heute so in Mode ist – oder dem Magnetismus in eine verwandtschaftliche Beziehung bringt. Weil nämlich beide »auch« anziehen. Mit keinem von beiden aber verknüpft sie ein verwandtschaftliches Band; sie gehört nicht in eine Reihe mit diesen empirischen Naturkräften, die ebensogut nicht sein könnten, sondern sie ist art- und rangverschieden von ihnen; – sie gehört nämlich zum »transzendentalen Gegenstand«. Hier setzt KANT ein. Seine Bewunderung für Newton ist so gewaltig, daß man sagen kann: ohne ihn wäre die ganze transzendentale Logik nicht zustande gekommen, von der »Theorie des Himmels« und den »Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft« ganz zu schweigen. Das kann man etwa daraus erkennen, daß sein wuchtigster und »befremdlichster« Satz, bei dem man fast die Achse der Natur dröhnen hört, nämlich der Satz »Der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor« (Prolegomena § 36), daß dieser Satz im Anschluß an Newtons Entdeckung erwiesen wird. Kant schreibt in wundervollem und klaren Deutsch in den Prolegomena § 38:

> »Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraktionen, deren Regel ist, daß sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punkt ebenso abnehmen, welche als notwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes seyn, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmäßigkeit derselben, daß nicht allein alle möglichen Bahnen

> der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältnis derselben untereinander erfolgt, daß kein ander Gesetz der Attraktion, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann. Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Bestimmungen der Prinzipien des Raumes. Nun frage ich: Liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesamt auslaufen, bestimmt« (Sperrung von mir).

Was Kant hier den »Verstand« nennt, würden wir als »Intellekt in seinen beiden Aggregatzuständen, Verstand und Vernunft« bezeichnen.

Und genau so ist es auch; von dem Augenblicke an, da statt »Masse« das Wort »Materie« fällt, ist das Problem der Philosophie hinübergeschwenkt, wo denn ein neues Schauspiel beginnt. Das aber nimmt den folgenden Verlauf: Kant fügt der anziehenden Kraft der Schwere eine abstoßende (repulsive) hinzu, weil er erkennt, daß, gäbe es nur die Schwere, sich dann alle Materie zusammenballen müßte und es kein gegliedertes Weltall gäbe. Die Repulsionskraft ist nun kein so einheitlicher Singular wie die Schwere mit ihrer gesicherten Gesetzmäßigkeit, sondern sie besteht aus einer Gruppe zusammenwirkender Kräfte, die rein empirisch sind und die wir an den Körpern durch Erfahrung aufzeigen: die Zentrifugalkraft, ferner die in Elektrizität und Magnetismus wirksamen, dann die thermischen und auch die Wachstumskräfte der organischen Natur. Daß durch Kompression Wärme entsteht und diese die Körper ausdehnt, also der Schwere entgegenwirkt, das ist durchweg nur *a posteriori* zu erfahren; man könnte sich auch andere Repulsionskräfte vorstellen. Niemals aber kann man weder denken noch sich vorstellen, daß die Materie ohne Schwere und demnach überhaupt ohne abstoßende Kräfte sei, denn damit wäre nicht nur das Weltall ein Chaos, sondern es wäre überhaupt keines da. Das aber heißt nicht mehr und nicht weniger als: die Schwere gehört als notwendige Eigenschaft der Materie dem transzendentalen Gegenstande an und ist demnach *a priori*. Es ist aber eine andere Klasse der Apriorität als bei den Denkgesetzen, deren Giltigkeit ich ohne jede Erfahrung nachweisen kann: die Schwere muß einmal auf der flachen Hand erprobt sein, daß heißt, sie hat Zugang in Richtung auf die Sinnlichkeit, dann aber verläuft alles synthetisch und *a priori* mit Notwendigkeit. Wegen dieses unterschiedlichen Merkmales hat KANT den Ausdruck »Prädikabilie der Materie« geprägt.

Ich gebrauche den *terminus* »transzendentaler Gegenstand« in genau dem gleichen Sinne wie Kant den vom »Gegenstand überhaupt«; da er aber bei ihm auch im Sinne von »Ding an sich« vorkommt, so möchte ich das hier ausdrücklich vermeiden. Auch die populäre Ansicht über die Wortbedeutung von »transzendental« geht ja bekanntlich in Richtung auf »transzendent-metaphysisch«. Aber gerade das bedeutet ja transzendental nicht. Und, um die Richtigstellung herauszufordern, habe ich den Begriff »transzendentaler Gegenstand« = »Gegenstand überhaupt« gesetzt. Denn transzendental ist alles, was, obwohl *a priori* und subjektiv, trotzdem »im Objekt verbunden« und also für Dinge der Erfahrung giltig ist. So ist das bloße Denkgesetz, das in der Beziehung von Grund und Folge in der reinen Logik steckt, keineswegs transzendental, sondern nur *a priori*, wohl aber sind es Ursache und Wirkung, d. h. die Kategorie der Kausalität, durch welche die anschauliche Welt gefügt wird. Ebenso ist die Beziehung von Subjekt zu Prädikat im assertorischen Urteil nicht transzendental, wohl aber in der Kategorie der Substanz, deren Entsprechung sie ist. Schopenhauer hat das alles nicht begriffen; denn bei ihm sind alle Sätze *a priori* vorgeblich deshalb transzendental, weil sie *a priori* sind; dadurch entsteht eine falsche Welt, die man durch einen Vorgang im Willen annullieren kann. Die Summe nun aller dieser wirklich transzendentalen Begriffe, einschließlich die Prädikabilien der Materie, bildet den transzendentalen Gegenstand. Dabei ist zu beachten, daß hier, wie bei allen Gebilden der Natur, der Satz des Aristoteles gilt, daß die Einheit eines Dinges mehr ist als die Summe seiner Teile. Im transzendentalen Gegenstand werden die Denkgesetze – oder doch einige unter ihnen – »einheimisch«; diese herrliche Übersetzung des hartnäckig-schwierigen Fremdwortes gelang KANT in den Prolegomena, gilt aber nur für diese Stelle. Das Gegenteil davon ist »überschwänglich« = »transzendent«; hier wird der Mutterboden der anschaulichen Welt zugunsten eines Scheingebildes der Vernunft verlassen; es entsteht eine falsche Religion mit ihrem »stupenden Begriff Gott«. Das Transzendentale aber hat mit alledem nichts zu tun und besteht in eigner nachweisbarer Sicherheit als Hauptbegriff der transzendentalen Logik. Alle Gegenstände der Erfahrung müssen sich den Forderungen des transzendentalen Gegenstandes fügen, oder sie hören selbst auf, Erfahrung zu sein. – Dies alles müßte Kant, läse er es, m. E. unterschreiben; denn es stammt durchweg aus seinem Gedankengut. Ich halte es daher für verfehlt, den Ausdruck »transzendentaler Gegenstand« für das »Ding an sich« zu gebrauchen, das man ab besten überhaupt nicht mehr inkommodiert. Hierfür würde sich besser »transzendentales Objekt« eignen, das aber in der hier vorgetragenen Philosophie den Gegenpol (nicht nur das Gegenteil) für das transzendentale Subjekt bezeichnet, das heißt aber den objektiven Pol der Achse der Natur.

Die Materie selber aber ist »der allgemeine Gegenstand der Empfindung« – man sieht, daß KANT, dem diese Definition entnommen ist, die Materie schon mit dem ersten Griff nicht als empirisch anpackt wie die Physiker, sondern transzendental, und wir werden erfahren, daß hiermit allein durchzukommen ist. Dabei liegt der Hauptton auf »allgemein«. Die Materie ist also nicht der Gegenstand einer einzelnen, spezifischen Sinnesempfindung, auch nicht des Tastsinnes, sondern aller in einem. Sie kann also weder gesehen, noch gehört, noch geschmeckt, noch gerochen, noch auch nur getastet werden. Die bevorzugte Stellung, die der Tastsinn bei ihr einzunehmen scheint, bezieht sich nicht auf eine ihrer Qualitäten, sondern er verbürgt uns nur die vorzügliche Weise die Anwendung der Kategorie der Realität auf die Materie. Der Tastsinn ist das prägnanteste Korrelat der Materie im Subjekt; er ist auf sie ausgerichtet. – Wenn ich mit meinem Finger auf einen Gegenstand stoße, so kann ich ihn als hart oder weich, glatt oder rauh, feucht oder trocken empfinden; damit aber ist nicht die Materie getroffen, sondern eine zufällige Eigenschaft des Stoffes, den ich gerade vor mir habe, und die kann sich ändern. Daß mir aber, wenn ich weiter drücke, ein unendlicher Widerstand in

Richtung auf das Objekt zu geleistet wird, das bedingt die transzendentale Eigenschaft der Materie, nämlich die Prädikabilie der Undurchdringlichkeit (*solidity*). Ich weiß (d. h. ich muß denken), daß, auch wenn ich statt des kümmerlichen Druckes meines Fingers den des Mondes und der Erde ansetzten würde, drüben aber stünden Jupiter und Saturn mit ihrer Masse – ich weiß, daß ich mit diesem Drucke so wenig wie mit jedem andern auch nur ein Staubkörnchen zwingen kann, jenen letzten Widerstand aufzugeben, der in seiner Materie unverbrüchlich verankert liegt. Das muß ich denken und zwar notwendig und *a priori*, und die Sinnesempfindung ist nur die Repräsentation dieser transzendentalen Verknüpfung.

Der gemeine Mann hat also recht mit seinem unbekümmerten Alltagsverstande, wenn er sagt: stoße ich mit dem Kopf gegen die Wand, so ist das ein untrügliches Zeichen für die Existenz der Außenwelt, nämlich der Wand – aber auch meines Kopfes. Man kann nicht sagen: weil ich jenen Druck »nur« als Empfindung in meinen Sinnesorganen wahrnehme, deshalb ist die Existenz der Außenwelt unsicher. Denn dieser Druck hat Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt, und das allein verbürgt Realität. Der *common sense* wehrt mit seiner richtigen These in der ihm eignen Natursicherheit jene ganze entartete Philosophie ab, die behauptet: weil ich die Materie nur als Empfindung in meinen Organen wahrnehme, deshalb ist es zwar völlig sicher, daß die Welt in mir besteht, daß sie es aber auch außerhalb meiner tut, das bedarf des Beweises. An diesen Gedankengang hängen sich dann die verschiedenartigsten, als »materieller Idealismus« von KANT bezeichneten Systeme, deren Tendenz es ist, die reale Außenwelt zu bezweifeln mit dem Ziel, sie durch einen Vorgang im Intellekt oder auch im Willen aufzuheben; einen Prozeß, den man dort fälschlicherweise »Erlösung« nennt.

Bei alledem ist es denn eine recht absonderliche Tatsache, daß gerade Schopenhauer, dem doch an der bloßen Scheinbarkeit der Außenwelt etwas liegt, einen der stichhaltigsten Beweise für deren Realität geliefert hat, indem er sagt, daß jener Sprung von der bloßen Sinnesempfindung zur Erkenntnis der realen Außenwelt dadurch geschieht, daß der Verstand (nicht die Vernunft) den Sinneseindruck vermöge des Gesetzes der Kausalität unmittelbar auf seine Ursache außer ihm zurückführt, indem er ein Gefühl in den Fingerspitzen, das ja auch ein bloßes Jucken sein könnte, von einem von außen kommenden Eindruck unterscheidet. Das ist nun freilich kein Beweis durch Schlüsse der Vernunft, sondern der unmittelbar gefundene Erweis durch den der Natur sehr viel näher liegenden Verstand. Auf dieses verläßt sich, ohne es zu wissen, der einfache Mann, und er tut recht daran. Weil er nun, unkritisch, wie er ist, jenen primären Verstandesakt, der von der Sinnesempfindung auf die Ursache schließt, nicht bemerkt, deshalb bleibt ihm der transzendentale Charakter der Materie verborgen, und er hält sie für ein Ding an sich. Von dieser Stelle her stammt SCHOPENHAUERS gelungener Ausdruck vom »naiven Realismus«. Der aber behält sein gutes Recht im Alltagsleben, zu dem auch alle Einzelwissenschaften gehören. Es wäre ebenso abgeschmackt, wollte ein Chemiker bei seinen Experimenten erwägen, daß seine Stoffe ja eigentlich nicht die Dinge selber sind, sondern bloße Erscheinungen, wie es lächerlich wäre, wenn ein Gemüsehändler seinen Kohlkopf ehrlicherweise als bloße Erscheinung zum Verkauf anbieten würde. Es besteht hier in der Tat kein Unterschied, wie weit man es auch mit der Naturwissenschaft treiben möge. Von dem Augenblicke an aber, wo ein Physiker oder Biologe – die Fortschritte seiner Wissenschaft für solche der Menschheit haltend – beginnt, neue Religionen und Weltanschauungen zu gründen (Haeckels »Welträtsel«), eine neue Ethik zu verkünden (Ostwalds »Energetischer Imperativ«), über Kunst zu reden oder auch das Wesen der Wissenschaft und Wahrheit zu erforschen (du Bois-Reymonds »Ignorabimus«), von da an gebietet die Philosophie Halt, und sie kann das nur, indem sie den naiven Realismus durch den kritischen ersetzt, der von Kant begründet wurde. Dabei wird es sich stets herausstellen, daß jene voreiligen Propheten sich über das transzendentale Wesen der Materie irren und sie stillschweigend als Ding an sich betrachten. Die Philosophie aber steht hier auf völlig sicherem Boden und braucht nicht mit der Wimper zu zucken. Sie hat das untrügliche Mittel in der Hand, aufzuzeigen, daß der Weg, den die eigentlichen Güter der Menschheit gehen, an denen sie gewogen und zu leicht befunden wird, daß dieser Weg, und zwar auch der innere Weg der Wissenschaft, nicht über die Einzeldisziplinen führt, sondern vom transzendentalen Objekt her auf den transzendentalen Gegenstand zu und von da in die Erfahrung. Um ihn aber gehen zu können, dazu bedarf es des Genius im präzisen Sinne unseres Denkens.

Die volkstümlichste aller Prädikabilien der Materie ist ihre Unzerstörbarkeit. Während die empirischen Formen der Dinge einem dauernden Wandel unterworfen sind, bleibt die Materie stets die gleiche. Von einem Stück Holz, das verbrennt und seine Form aufzugeben genötigt wird, weiß ich *a priori*, daß von seiner Materie nichts verloren geht; ebenso wie ich weiß, daß die Materie, die einst den Leib des Sokrates gebildet hat, heute noch da ist und immer da sein wird. Würde ich das bestreiten, so gäbe ich damit zu, daß die Natur ein Loch hat, in welches im Laufe der Zeit sie selber ganz verschwinden würde. Schopenhauer hat einmal die begründete Zuversicht, mit der der Intellekt die Unverlierbarkeit der Materie in sich trägt und besiegelt, am Beispiele der Zauberkunststücke erläutert, bei denen ein Gegenstand, z. B. ein Ei, zum Verschwinden gebracht wird; die verblüffende Wirkung dieser Spielereien, sagt er, beruht darin, daß der Intellekt sich hier übertölpeln läßt und etwas zuzugeben scheint, was er, bei ruhiger Überlegung, niemals konzendieren kann; also eine Art transzendentaler Witz.

Die Materie darf man nicht – was die Physiker so oft tun – mit den Stoffen verwechseln. Diese, deren Zahl unendlich ist, sind allemal durch und durch geformt, auch die Atome. Es gibt in der Natur kein ungeformtes Vakuum. Dieses Geformte aber wird bezogen von den Ideen; die Materie dagegen, das durchweg Ungeformte, ist die transzendentale Stütze, die sich niemals entzieht. Man kann aber nicht sagen: hier liegt ein Stück Materie! Sondern es liegt immer ein Stoff da. Es scheint mir so, als ob dem Namen »*materia*« die Vorstellung zugrunde liege, daß sie die Mutter aller Stoffe sei; – nicht zu verwechseln mit den Müttern, als welche die platonischen Ideen sind. Diese sind metaphysisch, jene ist transzendental; die Stoffe aber sind empirisch.

8. ANTOINE LAVOISIER UND DIE NOBILITIERUNG DER CHEMIE

Die Wissenschaft von den Stoffen und ihren Wandlungen heißt Chemie, und deren Gründungsakt fällt in das Leben von Antoine Lavoisier. Es heißt wieder einmal zu kurz gesprungen, wenn man ihn als den Entdecker des Sauerstoffs feiert und in eine Linie mit Robert Koch, Madame Curie, Röntgen usw. setzt, denen jede wissenschaftsgründende Befugnis abgeht. Was Lavoisier tat, trägt den unverkennbaren Stempel des Genius. Vor ihm galt die Stahlsche Phlogistontheorie, wonach bei der (flammenden) Verbrennung eines Körpers aus diesem ein feiner Stoff, eben das Phlogiston, entweicht, der die Flammenerscheinung bewirke. Es wird hier also etwas abgezogen. Da es nun nicht gelang, diesen hypothetischen Stoff als Materie dingfest zu machen, er eben dauernd nur entwich, so bedeutete das, obwohl es gar nicht so gemeint war, doch eben eine Verletzung der Prädikabilien der Materie, die ja keine Verluste erleiden kann. Hier greift nun Lavoisier ein. Die Materie kommt dem gewöhnlichen Menschen nur über Sinnlichkeit und Verstand auf der einen und über die Vernunft auf der andern Seite zum Bewußtsein; beides liegt nebeneinander, wie zwei Stoffe im Gemenge. Lavoisier dagegen verstand die Materie im Geist, das heißt aber, diese drei Elemente Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft schossen im genialen Augenblick in eines zusammen und erglühten gewissermaßen, so wie Eisen und Schwefel während ihrer chemischen Verbindung zu Schwefeleisen (*in statu nascendi*). LAVOISIER erlebte den transzendentalen Charakter der Materie, und das eben ist ein geistiger Vorgang. Aus diesem aber entsprangen die entscheidenden Sätze: in der Chemie gibt es nur Verbindungen und deren Auflösung, aber kein freies Fortströmen ins Nichts. »Verbrennung« ist nicht, wie der Augenschein zu lehren scheint, eine Subtraktion von Etwas aus dem brennbaren Stoffe, sondern immer eine Addition. Die Stoffe werden daher durch die Verbrennung notwendig schwerer. Verbrennung ist Verbindung mit Sauerstoff, einem feststellbaren Element materieller Natur. Daher ist Verbrennung nicht bloß die populär bekannte Flammenerscheinung, sondern jede andere Verbindung mit Sauerstoff auch, also etwa das Rosten des Eisens sowie das Verfaulen organischer Stoffe. Chemisch ausgedrückt heißt Verbrennung Oxydation. – Man sieht an diesem Gedankengang wieder die typischen Anzeichen des genialen Prozesses, die Umkehrung und die paradoxe Subsumtion. Unwesentlich ist dabei, wer zuerst den Sauerstoff dargestellt hat, welches Verdienst wohl dem Chemiker Scheele 1774 gebührt. Der echte Entdeckungsakt, der damals schon vorbei war, besagt, daß dieses Element Sauerstoff ein wirklicher materieller Stoff sein müsse ohne jede Merkmale hypothetischer Natur, wie etwa in der Physik der »Äther«. Lavoisier ist somit der Anwalt der Materie in der Chemie geworden, indem er sie – ohne das zu bemerken zu müssen – im richtigen Sinne, d. h. transzendental gebrauchte. Es ist seitdem niemand mehr auf den Gedanken gekommen, es könne sich einmal im dauernden chemischen Prozeß etwas auf Nimmerwiedersehen verflüchtigen nach Phlogiston-Manier.

Im übrigen ist es auch falsch zu sagen, die Chemie habe sich aus der Alchymie »entwickelt«; davon kann gar keine Rede sein. Alchymie ist etwas völlig anderes. Die volle Selbständigkeit der Chemie wie jeder anderen Wissenschaft wird durch den legitimierenden Charakter der genialen Akte erwiesen, mit denen sie beginnen; man braucht nur hinzusehen, um zu erkennen, wie die Quellen selbständig aufbrechen. Mögen immerhin abergläubische Vorstellungen einer verkommenen Alchymie als Reize auf das Gemüt der Entdecker gewirkt haben. Auch die Astronomie hat sich nicht aus der Astrologie »entwickelt«, sondern bricht aus eigner Quelle und mit einem eignen Thema auf. – Würde übrigens Lavoisier seinen Kopf, den er auf der Guillotine verloren hat, wieder aufsetzen können und lesen, was ich hier über ihn geschrieben habe, so würde er mir zweifellos in allem, was seine Ergebnisse anlangt, recht geben; über den Passus aber von der Materie und ihrem »Erleben im Geiste«, den genialen Kernvorgang also, würde er wahrscheinlich sagen: davon wüßte er nichts. Dafür ist er auch Franzose, wie Lamarck. Er würde auch das Wort »transzendental« gar nicht begreifen. Allein es ist doch so gewesen wie ich gesagt habe, weil es notwendig so sein muß und der Ordnung des Intellekts entspricht. Gerade weil er nichts davon weiß, deshalb war es so. Denn der geniale Akt ist ein Naturvorgang, und der spielt sich an seiner Wurzel stets im Unbewußten ab. Bewußt würde er gar nicht gelingen, und niemand kann durch die Befolgung der hier vorgetragenen Begebenheiten einen genialen Akt vollziehen. Es ist genau dasselbe, wie jemand, dem seine Mahlzeit mundet, nicht weiß, nach welchen chemischen Gesetzen sich die Verdauung in seinem Magen vollzieht; und wenn er es wüßte, so würde ihm wahrscheinlich der Appetit vergehen.

9. ÜBER DEN KULMINIERENDEN PUNKT DER MATERIE

Ohne die Unzerstörbarkeit der Materie gäbe es keine Wandlung der Stoffe in der Welt. Diese bestünde vielmehr nur aus den Elementen, die als ein physikalisches Gemenge in den drei Aggregatzuständen durcheinanderlägen. Eine Verbindung zweier Elemente zu einem dritten Stoff ist nur dadurch möglich, daß zwischen beiden eine transzendentale Brücke besteht, die weder der eine noch der andere Stoff ist, wohl aber die Stütze beider nach dem Objekt hin. Im übrigen ist die Unzerstörbarkeit der Materie als Prädikabilie nichts weiter als eine andere Seite der Undurchdringlichkeit, so daß auch die physikalische Welt ohne sie nicht bestehen würde.

Wenn ich in einem Reagenzglas Eisen und Schwefel in Pulverform innig mische, so liegen die beiden Stoffe zunächst unverändert durcheinander und bilden ein physikalisches Gemenge; jeder aber behält aber seine unverminderte Natur. Erwärme ich nun langsam, so hebt, zunächst noch nicht sichtbar, in jedem der beiden Stoffe ein Prozeß an, der ihre Natur gefährdet. Das Eisen sowohl als der Schwefel könnten von jetzt an nicht mehr mit voller Zuversicht sagen: »Ich bin in alle Ewigkeit Eisen« und »ich bin Schwefel« – die chemischen Kräfte der Affinität erschüttern diese Sicherheit jede vom andern her gegenseitig. Nimmt die Erwärmung zu, so tritt dann an einem bestimmten Punkte mit Naturnotwendigkeit der unaufhaltsame Übertritt des einen zum andern ein: unter Aufglühen des Gemenges verbindet sich Eisen mit Schwefel zu dem völlig andersartigen Schwefelkies. Dies mag als Vorbild für alle chemischen Prozesse

dienen. Es heißt, die Natur wirklich richtig anreden und einen Schlüssel zur Enträtselung dieser großen Hieroglyphe liefern, wenn Arthur Schopenhauer hier sagt: das Eisen »will« zunächst einmal Eisen bleiben, ebenso der Schwefel. Nur dürfen hier zwei Fehler nicht begangen werden; der erste, dem Kant und alle Kantianer verfallen, indem sie sagen: es gäbe nur bewußten Willen; – und der zweite, den Schopenhauer selbst beging, indem er den »Willen in der Natur«, statt ihn transzendental zu verstehen, metaphysisch nahm und ihn für das »Ding an sich« erklärte. Die Folge des kantischen Fehlers war, daß der Blick für die Natur verkürzt wurde und kein rechtes Weltbild entstand, obwohl gerade sein System dazu vorbestimmt war, es zu schaffen; der Fehler Schopenhauers aber führte dazu, an eine echt »Verneinung des Willens zum Dasein« – objektiv gemeint und nicht nur als Schrulle – zu glauben. Im Umweg über den »Heiligen«, so meinte er, könne die Welt aus den Angeln gehoben werden. Unter Vermeidung beider Fehler nun sage ich indessen: das Eisen »will« Eisen bleiben, indem es zunächst einem modifizierten Trägheitsgesetz gehorcht. Der »Wille«, den ich durchaus von Schopenhauer übernehme und nicht von Kant, bleibt dabei in genauer Augenhöhe mit der Materie und hat dieselben Prädikabilien wie sie; denn er ist die Materie von innen gesehen. Hiermit ist die Grenze von Schopenhauers Konzeption, ohne die keine Philosophie mehr auskommt, genau gesetzt. Ich kann mir nun im gedanklichen Experiment das Eisen und den Schwefel mit Bewußtsein begabt vorstellen, und nun frage ich es: »Willst du Eisen bleiben?« Und das Eisen antwortet klar und verbindlich: »Ja!« Denn es gibt objektiv keine »Verneinung des Willens zum Dasein«, sondern nur subjektiv als psychologische Folge des Mißmutes.

Das Eisen also, das zunächst einmal, wie jedes andere Naturwesen – den Menschen eingeschlossen – nur den Willen zur Selbstbehauptung seines spezifischen Daseins hat, wird durch die bedrohliche Nähe des Schwefels und gemäß den chemischen Kräften der Affinität in ihnen beiden, in die Not gebracht, diese seine Natur aufgeben zu müssen. Und wie in der Welt der Mechanik die Materie von anziehenden und abstoßenden Kräften bestimmt wird, so in der chemischen von selbstbehauptenden (trägen) und verbindenden (affinen); nur drängen sich die verbindenden dem beobachtenden Auge unmittelbar auf, während man die trägen erst erschließen muß. Einmal aber muß in jenem Kampfe der Punkt erreicht sein, da im Falle, daß die chemische Verbindung zustande kommt, die Not der trägen Kräfte aufs höchste gestiegen und der Sieg der verbindenden entschieden ist. Es ist die Stelle, an der es kein Zurück mehr gibt. Nun frage ich: Liegt dieser Punkt in den einzelnen spezifischen Stoffen oder liegt er in der ständig stützenden, unzerstörbaren Materie? Läge er in den Stoffen, so wäre er empirisch und würde bei jedem anders liegen, wie die Siedepunkte. Es wäre dann nicht einzusehen, wie auf dieser Basis die neue Ordnung eines neuen Stoffes zustande kommen könnte. Siede- und Gefrierpunkte verändern ja die Natur ihrer Stoffe nicht, sondern nur die Aggregatzustände. Hier aber kommen zwei Stoffe in Not, ihrer Natur zugunsten eines dritten aufzugeben, und dieser Vorgang kann sich nur in der transzendentalen Brücke beider abspielen, also in der Materie, der Mutter der Stoffe. Ich nenne daher jenen Punkt, von dem an es kein Zurück in beiden Stoffen mehr gibt, den kulminierenden Punkt der Materie.

Dieser Begriff gehört mit zu den Prädikabilien der Materie; denn ohne ist deren Wirksamkeit undenkbar. Da jeder chemische Prozeß eine Zeit in Anspruch nimmt, wenn auch oft eine sehr kurze, so muß es für jeden der Stoffe, der in Not gerät, einen Augenblick geben, in welchem er weder das eine noch das andere ist. Dieser Moment kann aber, in unserem Falle, weder ein Erlebnis des Eisens, noch des Schwefeleisens sein (denn das eine ist nicht mehr, das andere aber noch nicht), sondern nur eines der Materie, ihres transzendentalen Bandes. Die Alchymisten, obwohl sie etwas gänzlich anderes wollten – wenigstens in ihrer großen Zeit – hatten hierfür den Ausdruck »*reductio in primam materiam*«, der sagen wollte, daß die empirischen, stets formbaren Stoffe für einen Augenblick in die Hände der formlosen und unzerstörbaren Materie gelegt werden, um neu wieder aufzuerstehen. Die Materie spielt also hier die Rolle eines Treuhänders; sie garantiert dafür, daß nie etwas verloren geht und alles Zerstörte wieder aufgefangen wird.

10. NATURZWANG UND NOTWENDIGKEIT

Außerdem aber ist der kulminierende Punkt der Materie der sichere Garant für das objektive Bestehen des Naturzwanges; denn wenn er erreicht ist, dann spricht die Natur ihr letztes Wort in der Kette der empirischen Vorgänge, und es gibt kein Zurück mehr. Im Empirischen kann man sich ein solches Zurück immer noch denken; hier aber handelt es sich um Urszenen, die sich im transzendentalen Gefüge der Erfahrung abspielen, für welches alles Empirische die freilich sehr dichte Umhüllung ist; sie werden nur vom Auge der kritischen Philosophie durchschaut.

Der Sprachstil in transzendentalen Dingen ist ein sehr eigner, und Kant hat darin z. B. in den Prolegomena eine hohe Meisterschaft erreicht, während die »Kritik der reinen Vernunft« sehr zurücksteht, schon wegen ihrer Unverständlichkeit; es ist gar nicht leicht, ihn wieder zurückzugewinnen, so daß das Thema vor den Augen des Lesers förmlich aufglüht. Aber man erinnert sich wohl, welchen Eindruck es machte, als NIETZSCHE das Wort »Notwendigkeit« sinnvoll teilte und »Not-Wendigkeit« schrieb. Er traf dabei mit seinem sicheren aber kritisch ungeschulten Blick – er hat Kant nie recht gelesen – genau den Angelpunkt des Vorganges. Denn die »Not«, in die das Eisen in unserem Beispiele gerät, »wendet sich« in dem Augenblicke, in dem es sich den wahlverwandten chemischen Kräften des Schwefels doch wohl mit einer Art Lustgefühl entgegenwirft – wir stoßen hier auf Goethesche Gedankenwelt –: dieser Augenblick aber ist durch die Materie gedeckt, zu deren Prädikabilien der kulminierende Punkt gehört. So sieht die »Notwendigkeit« in der objektiven Sphäre aus, und ihre genaue Entsprechung ist der reine Begriff der Notwendigkeit, der im apodiktischen Urteil der Logik steckt; ihre letzte noch erkennbare Wurzel ist der kulminierende Punkt der Materie.

Redet man so viel und so leichtfertig von den »Wundern der Natur«, so sollte man mit noch viel größerer Inbrunst von diesem transzendentalen Wunder der Erkenntnis sprechen, von dem man wie SKOTUS ERIGENA sagen könnte: »*mirabili et ineffabili modo creatur*.« EURIPIDES sprach einmal davon, als er in den »Troerinnen« die kriegsgefangene Königin Hekuba den Zeus im Gebet also anreden ließ:

»Du Halt der Welt, auf Erdenlanden Thronender!
Wer du auch seist, du Unergründlicher!
Zeus, Menschendenkegeist – Naturnotwendigkeit,
Dich ruf ich an! – Denn stille Pfade schweifend
Lenkst du dem Recht gemäß der Menschen Schicksalslos« (H. B.)
(Troades 885 ff)

Im Hintergrunde brennt Troja. Menelaos stürmt racheschnaubend über die Bühne, – und die Königin Hekuba wird vom Problem der transzendentalen Logik durchrüttelt! Hier »Menschendenkegeist« (νους βροτων), dort »Naturnotwendigkeit« (ἀναγκη φυσεος). Menelaos bleibt einen Augenblick stehen ob dieser Sprache und sagt nur verwundert:

»Was für ein neuer Klang im Götterflehn..!«

Der kulminierende Punkt der Materie ist ein Theorem der kritischen Philosophie, welches beweist, daß die anschauliche Welt der Erfahrung nach Gesetzen der Logik verlaufen muß und nicht etwa bloß nach ihnen erkannt wird. Denn die Notwendigkeit in der Logik durchzieht alle Denkgesetze, und sie wurzelt zugleich als Prädikabilie in der Materie, wo sie als Naturnotwendigkeit auftritt. Die gesamte anschauliche Welt aber ist materiell, und die Materie selber ist das letzte Spürbare vor den Dingen selber. Man kann also auch sagen: die logische Notwendigkeit ist letzten Endes durch die Materie erklärt – was aber nicht heißt, daß sie »materialistisch« erklärbar ist. Denn Materie ist – Kants großem Griff zufolge – durch und durch transzendental und nicht empirisch, wie die großen Atomistiker des Altertums meinten, von den kleinen des neunzehnten Jahrhunderts lieber nicht zu reden.

11. DER KULMINIERENDE PUNKT DES WILLENS

Da die Materie von innen gesehen Wille ist, so muß es auch einen kulminierenden Punkt des Willens geben, durch den das Band der Notwendigkeit auch für die Vorgänge im organischen Reich der Natur einschließlich der Handlungen des Menschen und einschließlich seiner sittlichen gesichert wird.

Schopenhauer hat durch seinen Begriff des »Willens« bei unverkennbarer paradoxer Subsumtion eine geniale Erweiterung des volkstümlichen Begriffes vollzogen, so ähnlich wie Newton durch seinen Begriff der Gravitation den des gewöhnlichen Falles in die Ebene der Wissenschaft erhob. Denn es ist natürlich paradox zu sagen: die Schwere, die Kristallisation, die chemische Affinität, das Wachstum, der Stoffwechsel, die Anpassung, der Hunger und der Geschlechtstrieb – dies alles in Klammern und davor den »Willen zum Dasein« –, dies alles sei ein und dasselbe; und es ist genial zu sagen: das sei der Schlüssel zur Enträtselung der Hieroglyphe der Natur. Nur ist es freilich nötig, hier bei ihm den ARISTOTELES zu spielen, denn »*Plato mihi amicus, magis amica veritas*«. Seinen Kardinalfehler, den Willen für das von Kant vorgeblich gesuchte Ding an sich zu halten, lassen wir hier füglich beiseite; das ist schon zu oft behandelt worden. Immerhin steht und fällt mit dieser dogmatischen These seine ganze Erlösungslehre; das heißt, sie fällt. Mit Metaphysik hat der Wille nichts zu tun, wohl aber mit dem transzendentalen Gegenstand, und an ihm wird sich die Fruchtbarkeit des Gedankens erweisen.

Man muß es geradezu in algebraischer Form hinschreiben, um genau zu erkennen, welche Staffelungen hier vorliegen. Vor der Klammer kommt zu stehen: »Wille zum Dasein«; in die Klammer aber »Kristallisation«, »Affinität«, »Wachstum«, »Hunger«, »Geschlechtstrieb« usw. Klammer zu. Was in der Klammer steht, ist empirisch, was vor ihr, transzendental. Man wird sofort, wenn man eine gute Zunge hat, bemerken, daß das anders schmeckt. »Wille zu Dasein«: das ist jener völlig unbeherrschbare Einspruch, den auch der Selbstmörder gegen seinen Tod erhebt, wenn er in die von ihm selbst bisher gewünschte Nähe rückt; obwohl er – vorgeblich – nicht leben will, so will es doch ich ihm leben. Er ruft um Hilfe. Die Todesangst ist der eigentliche Exponent des Willens zum Dasein. Und zwar ist dieser Wille stets spezifisch und bezieht sich auf die Person, nicht auf die Individualität. Beim Eisen haben wir ihn als jene »Trägheit« kennengelernt, die sich gegen das Aufgeben der spezifischen Qualität sträubt und Eisen bleiben »will«. Da aber die chemische Affinität zum Schwefel wirksam wird und zu reizen beginnt, nämlich zur Vereinigung, so tritt ein Moment ein, in welchem das Eisen seinen ursprünglichen Daseinswillen aufgibt und Schwefeleisen werden will. Dieser Moment aber ist der kulminierende Punkt des Willens. Er ist gleichzeitig und identisch mit jenem Akt der Materie, in dem diese das Eisen freigibt zugunsten des Schwefeleisens. So wie die Materie beide verbindet, da sie beider Mutter ist und selber nur im kulminierenden Punkte für einen Augenblick gewissermaßen nur Mutter, reine transzendentale Materie ist – so auch beim Willen zum Dasein, der nur im Augenblicke des *status nascendi sive moribundi* reiner transzendentaler Wille ist. In der Todesangst des Menschen tritt dieser Moment dann ein, wenn das bisherige individuelle Dasein aufgegeben wird zugunsten eines wenn auch unbekannten andern. So findet man in den Zügen Verstorbener, bei denen sich dieser Prozeß wohlgelungen abgespielt hat, statt der Grimasse der Todesangst den Stempel der Seligkeit, den man immer dann bemerkt, wenn ein innerer Vorgang des Menschen sich ohne Störung vollzog.

Man ersieht aus dieser Gedankenführung, daß der Wille und die Materie völlig konform gehen, daß sie daher dasselbe sind, je nachdem, ob man die Welt von außen oder von innen betrachtet; sie müssen demnach auch die gleichen Prädikabilien haben. Würde es daher in der Welt auch nur ein Sandkorn geben, das nicht dasein will und dies auch wirklich »wollen kann«, so würde die ganze Welt zusammenbrechen, gerade als ob dieses Sandkorn für einen Augenblick nicht Materie zu sein vermöchte. Die Welt lebt von der unterbrechungslosen transzendentalen Kontinuität von Wille und Materie, genau so wie sie von der unterbrechungslosen Einheit der transzendentalen Logik lebt. Hätte der Mensch die Macht, durch Akte seines Intellektes oder seines Willens, etwa durch Askese, seinen transzendentalen Willen

zum Dasein von Grund auf zu vernichten, so daß er wirklich nicht mehr dasein will und auch keine Wiedergeburten mehr erleidet, so könnte man aus solch einem Vorgang – der sich unter dem Boddhi-Baume abgespielt haben soll – freilich einen objektiv giltigen Heilsweg für die Menschheit und die gesamte Kreatur herauslesen. Diese Macht ist aber dem Menschen nicht gegeben, und die vorgebliche »Verneinung des Willens zum Dasein« spielt sich lediglich im Psychologischen ab, ohne je die transzendentale Schicht zu treffen, geschweige denn die metaphysische.

Ein historischer Beleg hierfür ist die frühe Glaubens-Spaltung, die im Buddhismus einsetzte und noch heute wirksam ist. Nach der alten orthodoxen Lehre des ceylonischen Hinayana-Buddhismus ist es dem letzten Buddha Gotama gelungen, jenen Akt zu vollziehen, so daß er, ohne Wiedergeburt, tatsächlich ganz und gar und ohne Rest verschwunden ist (wie das Phlogiston), damit den Weg für jeden öffnend, gleichfalls zu verschwinden (»ins Nirwana einzugehen«). Hiergegen richtet sich nun der völlig richtige Instinkt des Mahayana-Buddhismus auf, der in sehr schöner Weise lehrt: der letzte Buddha Gotama sei tatsächlich nicht verschwunden, sondern wurde kurz vor seiner siegreichen Vollendung von Mitleid für die leidende Kreatur ergriffen, verzichtete freiwillig auf die Seligkeit des Nirwana und ging wieder, als Boddhisatwa, in den Kreis der Wiedergeburten ein, um den Menschen die Lehre zu schenken, die ja nur er, der Erhabene, wahrhaft lehren kann. So entstand der Lamaismus in Tibet. Die endgiltige Auflösung der Welt aber wird damit – wie es ja auch recht und billig ist – *ad kalendas graecas* vertagt. Der Wille und die Materie aber sind unzerstörbar. Das ewige Lächeln des Buddhas aber scheint mir eines jener Auguren-Lächeln zu sein, die einen heimlichen Betrug verbergen, Christus lächelt nie.

Schopenhauers dunkles Gemüt hat ihn verhindert, jene so notwendige Unterscheidung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Willen zu machen, die wir oben im algebraischen Gleichnis veranschaulichten. Hätte er das gesehen, so wäre ihm der Weg ins Nichts, auf den es ihm letzten Endes ankam, verlegt worden. So aber faßte er beides unbesehen in eines zusammen; das schadete seinem Genius nicht, ja man kann beinahe vermuten, daß er ohne dieses Übersehen nicht zu seiner großen Konzeption der Willenslehre gekommen wäre. Zu sage: Mund; Speiseröhre, Darm sind der »objektivierte Hunger«, die Genitalien aber der »Geschlechtstrieb« von außen gesehen«, das heißt in der Tat dem Menschen einen Schlüssel reichen zur Enträtselung der Hieroglyphe der Natur. Man kann die Benutzung dieses Schlüssels freilich unter allerhand Gründen ablehnen, die sich aus irgendeiner erkenntnistheoretischen Ecke heraus immer finden lassen; das tun etwa die Kantianer, die noch immer behaupten, es gäbe nur bewußten Willen (Alois Riehl); ich kann nur sagen, daß ich den Schlüssel angenommen habe.

Aber ich füge hinzu, und ohne das käme ich nicht weiter, daß der empirische Wille stets seine Stütze und Basis im Transzendentalen hat und daß er sich zu diesem genau so verhält, wie die Stoffe zur Materie. So wenig also je ein Stoff ohne Materie sein kann, so wenig der empirische Willen ohne den transzendentalen; andrerseits aber wird eben der transzendentale Wille niemals empirisch, so wenig, wie man ein Stück Materie auf den Tisch legen kann, das nur Materie ist. Die genaue Grenzscheide zwischen je beiden sind deren kulminierende Punkte.

Diese Auffassung muß Schopenhauer im stillen aber doch geteilt haben, auch wenn er sie *expressis verbis* nicht ausspricht; denn sonst wäre seine – völlig richtige – Vorstellung von der menschlichen Handlung nicht möglich gewesen. Hier ragt bei ihm der gesunde Ast der Alchymie in die Ethik hinein. Denn in der Tat: jede menschliche Handlung ist das Produkt aus zwei Faktoren; der eine ist der angeborene Charakter (»was einer ist«), der andere aber eine Vorstellung, die Motiv wird. Motiv-werden aber heißt nichts anderes als: den kulminierenden Punkt des Willens erreichen. Ist das geschehen, so erfolgt die Handlung mit der gleichen Naturnotwendigkeit wie eine chemische Verbindung, wenn der kulminierende Punkt der Materie da ist. Damit ist die volle Lückenlosigkeit des Geschehens, auch in der Ethik, bewiesen (vgl. hierzu Schopenhauers Preisschrift über »Die Freiheit des Willens«).

12. ÜBER DIE FREIHEIT

»Lückenlosigkeit des Geschehens« – das ist in der Tat der bessere, positiv gestimmte Ausdruck für das, was man sonst »Unfreiheit des Willens« (*servum arbitrium*) nennt und was stets in uns eine schiefe Ebene erzeugt. Das menschliche Tun ist in der Sphäre der Ethik ein alchymistischer Prozeß, der fortschreitet, sich ereignet, grad wie ein chemischer, ohne jede Verschiedenheit in der kategorialen Struktur. Denn wollte man zugeben, daß es im menschlichen Tun und Lassen auch nur die kleinste Begebenheit gäbe, die nicht durch das Band der Notwendigkeit mit ihrer Ursache und ihrem Grunde verbunden wäre, so gäbe man damit zugleich zu, daß sie nicht Erfahrung wäre; denn zu deren Wesen gehört es nun einmal, lückenlos der Kausalität zu unterliegen. Gäbe es Hohlräume im Tun des Menschen, die durch einen vorgeblichen »freien Willen« bestimmt wären, so träte, ganz im Gegensatz zu der freudigen Erwartung, die dieses Wort erregt, der entsetzliche Zustand ein, daß ein Mensch Charakterstücke in sich enthielte, die nicht sein Eigentum wären und die, völlig aus dem Chaos geboren, sein Wesen jeden Augenblick zerstören könnten. Es wäre das alles weit schlimmer als das, was die Geisteskrankheiten hin und wieder am Menschen zustande bringen; denn bei ihnen liegt prinzipiell immer die Möglichkeit der Heilung vor und damit das Zusammenwachsen getrennter Charakterstücke: hier aber, bei dieser transzendentalen Pathologie, würden die Festen der Erfahrung selber versinken – es ist in der Tat nicht einmal auszusprechen, und ich bemerke, daß ich den Gedanken nicht zu Ende führen kann. Statt dieses bösen Traumes aber festigt das trostreiche Band der Notwendigkeit die Menschennatur und läßt sie nicht im Bodenlosen versinken.

Die meisten Menschen kommt ein unbehagliches Gefühl an, wenn sie hören, daß alle ihre Taten an das Band der Notwendigkeit geknüpft sind und nichts geschieht, auch durch sie nicht, ohne zureichenden Grund (οὐσια) und Ursache. Sie fragen sich dann: Gibt es überhaupt das Gute? Oder umgekehrt: Ist das Böse dann nicht entschuldbar? Diese Frage tritt unvermeidlich auf, weil vorher eine ebenso unvermeidliche Verwechslung des transzendentalen Begriffes der Notwendigkeit mit dem Zwang stattgefunden hat. Man glaubt, man werde in der Art zu seinen Handlungen genötigt,

wie es etwa in der Hypnose geschieht oder in milderer Form bei den Zwangshandlungen der Psychopathen. Andernfalls glaubt man auch, die einzelnen Handlungen seien »vorherbestimmt«, wie der Lauf der beiden Uhrzeiger, so daß man sich gar nicht um sie zu bemühen brauche und, im Falle des Versagens, keiner Entschuldigung bedarf. Hier wird, wie gesagt, der empirische Zwang mit der Notwendigkeit verwechselt, die dem transzendentalen Gegenstande angehört, diesmal dem inneren, also meiner selbst. Wer diesen Unterschied einmal klar gesehen hat, was nicht ganz leicht ist, der kommt mit einem Sprunge aus der beklemmenden Angst des Zwanges in die freudige Helle der Notwendigkeit.

Über das sogenannte Problem der Willensfreiheit und, darauf gründend, die Grundlegung der Ethik, sind, wie man weiß, Berge von Büchern geschrieben worden – aber nicht im Altertum –, und als deren höchste Gipfel mag man wohl mit Recht Schopenhauers Preisschriften sowie Kants Darlegungen in den einschlägigen Werken betrachten. Beide Gipfel aber sind umwölkt und stoßen nur an einigen Stellen in den blauen Himmel durch. Was soll man aber dazu sagen, daß, historisch früher und von beiden gekannt, die kurze Schrift eines bedeutenden Mannes dahintersteht, die zu dem Ergebnis kommt: die ganze Frage nach der sogenannten Willensfreiheit ist lediglich ein Streit um Worte. Es ist das Kapitel über »Freiheit und Notwendigkeit« in DAVID HUMES Essay »Über den menschlichen Verstand«. Alle Menschen, meint Hume, sind sich von jeher und ausnahmelos darüber einig gewesen, daß die Handlungen des Menschen mit Notwendigkeit aus ihren Ursachen (und Gründen) hervorgehen; denn alle Menschen handeln immer nach diesem Grundsatz. Wenn man an einem mordverdächtigen Tatort ein blutiges Messer findet, so ist zunächst jedermann davon überzeugt, daß es der Mörder fallen gelassen hat und daß man es als *corpus delicti* für die Auffindung des Täters benutzen kann; es führt möglicherweise eine direkte Kausalkette zu ihm hin; hier wirkt also der »Satz vom Grunde«, *ratio cognoscendi*. Es kann aber auch absichtlich fallengelassen worden sein, dann dient es zur Ablenkung; ferner können die Blutspuren Kaninchenblut sein, und dann läge das Messer im Bezug auf den Mord zufällig da, in Bezug auf das Kaninchenschlachten aber kausal verbunden und notwendig. Nie aber liegt es ohne zureichenden Grund und Ursache da: das ist die objektive Kausalkette (*causa fiendi*). Denn wollte man das annehmen, so wäre die Mordkommission eine überflüssige Sache. Aus diesem Beispiel, das nicht von Hume selber stammt, geht hervor, daß der Mensch immer das ständige Walten der Kausalität voraussetzt, auch bei den menschlichen Handlungen; er ist ebenso davon überzeugt, daß er mit Fug und Recht von jedem Begebnis aus rückwärts auf seine Ursache schließen kann, wie diese Begebnisse selber – und darum eben – nur am Bande der Kausalität entstanden sein können. Und zwar deshalb, weil diese Kausalität genau so wie das Wachstum eine unvermeidliche Gewohnheit des Menschen sei – meint Hume –, der er gar nicht ausweichen kann, selbst wenn er wollte. Es steht hier nicht zur Rede, daß diese geistvolle Kausalitätstherorie Humes durch die tiefere transzendentale Untersuchung Kants überboten wurde, der die Kausalität als Kategorie der Erfahrung überhaupt *a priori* feststellte, sondern nur dies, daß alle Welt sich im Effekt darüber einig ist, daß es nur Notwendigkeit und keinen »freien Willen« gibt, d. h. daß die Natur nirgends ein Loch hat. – Ebenso sicher fundiert aber – fährt Hume fort – ist bei allen Menschen die Überzeugung, daß meine Handlungen sittlich bewertbar sind; jeder Mensch weiß, daß er dies zu tun und jenes zu lassen hat, und zwar unbedingt, und daß er die Freiheit dazu mitbekommen hat. Er weiß auch, daß er sich mit irgendwelcher »Notwendigkeit«, die hier oder dort, womöglich gar in seinem Charakter (»ich bin nun einmal so«) wurzelt, keineswegs entschuldigen kann, vielmehr voll verantwortlich bleibt. Diese Maxime wird jedermann von jeher gegen sich selbst, besonders gern aber gegen andere, angewandt, und sie ist niemals in Zweifel gezogen worden. Der *common sense* befindet sich hier in sicherer Position; seine Behauptungen, sowohl über die Notwendigkeit wie über Freiheit, sind beide richtig, woraus hervorgeht, daß zwischen beiden kein Problem besteht. Da nun aber in der philosophischen Litteratur – und zwar erst von der christlichen an – die Stellung der beiden Gebiete zueinander doch als Frage behandelt wurde, so muß entweder der *common sense* doch irgendwie unzuständig sein, oder aber – und das ist Humes Lösung: es handelt sich um einen bloßen Streit der Worte.

Diese zweite nun ist zunächst ganz augenfällig. Die Sprache hat dem Denken hier wieder einmal einen bösen Streich gespielt, indem sie, die *lex parsimoniae* der Natur befolgend, in einem geradezu aufreizenden Anfall von Sprachgeiz, für zwei so gänzlich verschiedene Dinge wie

1. das Gegenteil von Notwendigkeit, das heißt »Freiheit« von der Kausalität, und
2. das Medium der Ethik, in dem diese schwingt, wie der Ton in den Luftwellen,

indem sie für diese beiden gänzlich verschiedenen Dinge, die schlechterdings nichts miteinander zu tun haben, in fast allen Sprachen ein und dasselbe Wort »Freiheit«, »libertas«, »liberté«, »liberty« gebraucht. Das erste nun, die »Freiheit des Willens«, gibt es nicht, das zweite aber, die Freiheit, »kommt vor« (WILUTZKY). Nun hat unter den europäischen Kultursprachen es merkwürdigerweise die sonst so sparsame englische zustande gebracht, hier zwei Worte zu bilden, nämlich »liberty« und »freedom«; aber das Unglück wollte es, daß diese Lockerung des Sprachgeizes nicht in die Philosophie aufgenommen wurde. »Freedom« kommt, wie ich mir habe berichten lassen, nur in der Kirchensprache und der angeschlossenen Poesie vor, und auch Hume sagt immer »liberty«. Die aus dem Englischen stammende Chance also, durch richtige Sprachführung einen großen Tel des vorgeblichen Problemes zu kupieren, ist durch Humes Nichtgebrauch von »freedom« vertan worden. Es bleibt aber die Möglichkeit offen, einen festen Sprachgebrauch einzuführen – was in der Philosophie überhaupt dringend nötig wäre –, indem die negative Seite des Problems mit »freier Wille« oder »Freiheit des Willens« ausgedrückt wird, während man sich für die positive das Wort »Freiheit« immer nur als Substantiv und Singular, niemals aber adjektiviert, vorbehält. Freiheit ist das Medium der Ethik, und diese gibt es, sie kommt vor, sie ist da; denn sonst würde Ethik nicht dasein können. Der »freie Wille« aber kommt nicht vor, es sei denn, daß man es freien Willen nennen will, wenn man sagt: ich habe heute frei und kann machen, was ich will. Natürlich kann ich das. Oder, wenn man den »Willen an sich«, der wiederum empirisch nicht vorkommt, sondern nur gedacht werden kann, »ewig frei« nennen will, wie das Schopenhauer tut: dann habe ich aber eine hohle Nuß in der Hand und das ist soviel, als wenn ich ein X vor der Klammer »an sich« betrachten will, ohne auf seine algebraische Beziehung zu ihrem Inhalte zu achten, und dieses nun ein »freies X nenne.

Hume hat also recht: es handelt sich um einen Streit um Worte; wenigsten wird ein erheblicher Teil des vorliegenden Problems stillgelegt, wenn man ihn durchschaut und durch konsequente Sprachführung nicht wieder aufkommen läßt. Natürlich ist die Freiheit »*un mystère*«; sie paßt nämlich so wenig in das, was man gewöhnlich »Natur« nennt, und was auch Kant so nennt, hinein, wie ein sphärisches Dreieck in einen Kreis. Das sphärische Dreieck nimmt die dritte Dimension in Anspruch, und eben das tut auch die Freiheit. Hieraus aber folgt nicht etwa, wie der naive Naturalismus meint, daß »alles Natur« sei, sondern es folgt daraus, daß die Natur eine Tiefendimension hat, die der dritten in der Stereometrie entspricht. Oder – es gibt keine Ethik. *Tertium non datur*. KANT hat das, wenigstens mit einem Auge, durchschaut, indem er den Ausdruck »Kausalität durch Freiheit« prägte, das heißt also, die Freiheit substantivisch und real nahm. Was aber unter den Tisch fällt, das ist der ganze nötige Aufwand mit der vorgeblichen »Antinomie der reinen Vernunft«; denn es besteht gar kein Widerstreit zwischen Kausalität der Natur und Freiheit; der ist erst durch den Sprachgeiz hineingekommen und kann durch richtige Führung der Worte getilgt werden ohne Bezug auf die »transzendentale Dialektik«.

KANT verwendet außer dem *terminus* »Kausalität durch Freiheit« noch die anderen »Kausalität der Vernunft« und »eine Kette von Handlungen von selbst anfangen« oder auch »*sponte*« – das ist alles dasselbe, und er verweist damit den Leser an den richtigen Ort. Schopenhauer, der nicht verstand, wie Kant das meinte, legte hier heftigen Protest ein und behauptet, das sei eine unzulässige Unterbrechung der Kausalkette: es könne nichts »von selbst« anfangen. Aber Kant hat doch recht, und man sieht aus diesem Beispiel wieder einmal, daß Schopenhauer weder von der Freiheit noch von der Kausalität eine zulängliche Vorstellung hat. Charakteristisch hierfür ist jene Anekdote aus seinem Leben, die er erzählt: eines Tages hätte er beim Schreiben an seinem Pult, statt zum Sandfaß zum Tintenfaß gegriffen, so daß die Tinte über seine Handschrift und auf den Boden geflossen sei. Seine Reinmachefrau, die das aufwischen sollte, habe dabei erstaunt ausgerufen: genau das habe seine Haushälterin die vorige Nacht geträumt, daß der Herr Doktor sich das Tintenfaß über das Pult gießen würde, und so sei es auch eingetroffen. Schopenhauer erkundigt sich bei seiner Haushälterin und richtig: genau so hatte sie die Nacht vorher geträumt. Wieder ein Beweis, meint er, für die »strenge Necessität alles Geschehens!« Man fragt sich erstaunt, wie ein so gelehrter Kopf diesen Vorgang für einen Beweis des Kausalsatzes halten kann, wo er doch nichts weiter ist als ein Beleg für das Vorkommen von prophetischen Träumen! Wer solch eine Verwechslung begehen kann, der beweist in der Tat damit, daß er unmöglich die Doktrin der transzendentalen Logik verstanden haben kann und damit das Kerngebilde von Kants Theorie der Erfahrung. Trotz der Reichhaltigkeit und des vielen Neuen, das in seiner »Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde« steht, begreift er doch nicht, was transzendental und was »Giltigkeit« ist. Wie aber einer von der Freiheit spricht, daran kann man ermessen, wieviel er davon versteht. Bei KANT heißt es (KRV, Anmerkung zur dritten Antinomie, Thesis): »Wenn ich jetzt (zum Beyspiel) völlig frey und ohne den notwendig bestimmten Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugnis, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß« (Sperrung von mir).

Daß das eine richtige Beobachtung ist, das zu erkennen, ist Sache der transzendentalen Urteilskraft, die in diesem Falle bei Schopenhauer versagte. Es gibt also Handlungen, die von selbst, besser »vom Selbst« anfangen, und die von der Freiheit heraufbefördert werden. Hierüber hat es im Grunde, würde Hume sagen, niemals zweierlei Meinungen gegeben. Nun ist aber, sich in Freiheit vom Stuhle zu erheben, auch wenn es Kant tut, keine sittliche Handlung, sie enthält keinen Konfliktstoff mit ihrem Gegenteil; die Freiheit, aus der heraus sie geschieht, ist demnach keine sittliche Freiheit; sie enthält das Element der Verantwortung nicht. Handelt es sich um eine gute Tat, die geschehen soll, so muß sich im Gemüte des Täters noch etwas ganz anderes abspielen, als die bloße Wahl zwischen Aufstehen und Sitzenbleiben.

Kant war ja nun, wie wir wissen, der Meinung, daß diese gesollten Werte ihren Ursprung in der Vernunft haben, die für diesen Fall die praktische heißt. Wir haben aber gesehen, daß das nicht haltbar ist, und daß vielmehr die Inhalte, das eigentlich Seiende am Gesollten, genau so gegeben werden, wie die empirischen Dinge für die Erkenntnis, nur aus anderem Orte und auf anderem Wege. Wir fügen jetzt hinzu: während die Welt der Erkenntnis zweimal aufgefangen wird, als anschauliche Welt durch den Verstand und als begriffene durch die Vernunft, haben die sittlichen Mächte, die der Ethik zum Grunde liegen, nur die Affinität zur Vernunft. Anders ausgedrückt: während die Vernunft in der theoretischen Erkenntnis immer abstrakt ist, ist sie im Sittlichen immer konkret. Das spürte Kant und sprach daher von der »praktischen Vernunft«: aber – das Sittengebot, das hier entsteht, ist eben nicht das eintönige Elaborat dieser praktischen Vernunft, sondern ein Produkt aus zwei ganz verschiedenen Elementen, deren eines willenhaft, das zweite aber erkenntnishaft ist. Und da es nun in der Ethik keine anschauliche Welt gibt, in welcher die Hälfte der Erkenntnisenergie wie durch ein Staubecken aufgefangen wird, sondern sich alles, was da ist, sofort in die Vernunft ergießt, so erklärt sich damit ein Teil der gewaltigen Leidenschaftlichkeit, mit der die Ethik auftritt. Ein wissenschaftlicher Massenwahn (der immer eine Verkümmerung der anschaulichen Welt enthält) ist eine leidlich erträgliche und meist rein litterarische Sache; in einen ethischen Massenwahn aber hineinzugeraten, möchte man auch seinem besten Feinde nicht wünschen. Es ist noch heute ein Rätsel, wie es im Jahre 1789 der stürmenden Volksmenge mit ihren mangelhaften Instrumenten gelingen konnte, eines der festesten Schlösser des Königs, die Bastille, geradezu zu pulverisieren. Natürlich kommt hier noch der spezielle politische Dämon hinzu, der in allen Revolutionen wirkt.

Würde es das nicht geben, was KANT nennt »eine Reihe von Handlungen von selbst anfangen«, so gäbe es weder Kultur noch Ethik, und niemand könnte von selbst vom Stuhl aufstehen. In diesem letzten Falle arbeitet die Freiheit gewissermaßen im Tagebau, in den andern holt sie aus der Tiefe der Natur herauf.

Da die Freiheit eine Kraft ist, die *realiter* vorkommt und wirkt, so hat sie auch die Fähigkeit, den Willen an seinen kulminierenden Punkt zu treiben; in diesem Augenblicke aber wird die Handlung genau so unausbleiblich, gibt es genau so wenig ein Zurück wie bei der chemischen Verbindung des Eisens mit dem Schwefel im Augenblicke des kulminierenden Punktes der Materie. Beim Willen aber wird dieser als ein beseligender Zwang empfunden, der der Ausdruck für die Notwendigkeit ist. Menschliche Handlungen sind demnach durchweg, wie Schopenhauer richtig erkannte, nach dem Schema des chemischen Prozesses angelegt, der in diesem Falle alchymistisch ist; sie kommen zustande und sind eindeutig bestimmt durch den angebornen Charakter und durch diejenige Vorstellung, welche Motiv wird, das heißt den kulminierenden Punkt des Willens erzwingt.

Als LUTHER im Jahre 1521 auf dem Reichstage zu Worms den Widerruf seiner Lehre verweigerte, gab er seiner Haltung den letzten Akzent mit den Worten: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen!« Es spielt keine Rolle, ob diese Worte tatsächlich so gefallen sind oder nicht, sondern nur, daß sie den Charakter seines Tuns betonen. »Ich kann nicht anders!« – das aber heißt: Ich stehe unter Zwang; aber nicht unter psychischem Zwange, sondern unter dem der Freiheit. »Zwang durch Freiheit« aber, dieses tiefsinnige Oxymoron, ist der höchste Ort, an den ein Mensch gelangen kann. Würde diese Szene im Alten Testament gespielt haben, wozu sie durchaus das Format hat, so würde der Text hier zweifellos weitergehen: »Und der Engel Gottes sprach zu ihm: von nun an sollst du Martin Luther heißen.« Denn in der Tat: nur dadurch, daß er ablehnte, wurde er in Wahrheit Martin Luther. Das aber ist ein Geschehen unter dem Zwange der Freiheit und unter dem Schilde der Notwendigkeit. Was heißt dem gegenüber die kümmerliche Frage: ob der Mensch einen »freien Willen« habe...?

Luther hatte vor der Entscheidung, soweit wir das übersehen können, die Wahl zwischen dreierlei: entweder widerrufen und als schlichter Augustinermönch in seine Zelle zurückzukehren, oder: seine Sache einem Gremium zu übertragen und sich dessen Spruch zu beugen (das bot man ihm mit günstiger Zusammensetzung an), oder eben: die ganze Verantwortung auf seine Person allein zu übernehmen. Zweifellos befand er sich – Mensch, der er war – in einem Gewissenskampf. Daß unter diesen drei Möglichkeiten die dritte Motiv wurde und die Tat hervorbrachte, das lag daran, daß sein innerster Charakter, sein eigentliches Wesen, sein »MARTIN LUTHER« eben mit diesem dritten im tiefsten verwandt war und sich nach dem Beispiel der chemischen Affinität mit ihm und nicht mit einem andern verband; nur dieser Imperativ war kategorisch. Nur durch diese Wahl, die unter dem Zwange der Freiheit geschah, und also ohne freien Willen frei war, wurde er Martin Luther. Man sieht daraus, daß da berühmte PINDAR-Wort: »Werde, der du bist!« keinen bloßen Wachstumsvorgang bedeutet, sondern einen ethischen. Eigentlich durfte ein Grieche solch ein Wort gar nicht aussprechen; da es aber geschehen ist, muß man sagen, daß der Grieche es in seiner Tiefe nicht verstanden hat. - Freiheit aber hat Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt, nie umgekehrt, und erfüllt daher die Voraussetzung des Realen.

Hätte man Luther nach seiner Tat gefragt, ob seine Entscheidung aus freien Stücken, das heißt von ihm aus als sein fertiges Eigentum und sein Verdienst gefallen sei, so hätte er den Fragenden unwirsch angefahren und ihm geantwortet, daß er hieran keinerlei Verdienst habe, daß er nichts sei als ein sündiger Mensch, zu nichts Gutem fähig und, wenn er es doch täte, dies ohne jeden Rest geschenkt bekommen habe. Das aber ist die tiefste Überzeugung aller redlichen Menschen, die je etwas Gutes getan haben; sie lassen sich deshalb ungern darauf anreden und werden verlegen, wenn man es dennoch tut. Es ist die Entdeckung des Christentums, daß alles Gute geschenkt ist. Das Altertum sowohl wie die hohe Schule der Pharisäer steckte sich das Verdienst in die eigne Tasche. An dieser Stele liegt der Geburtsort der Frage nach »Freiheit und Notwendigkeit«, die es daher im Altertum nicht gab. Sie ist der philosophische Ausdruck für die durch das Christentum so heftig beunruhigte Menschennatur.

Wenn die Materie dasselbe ist wie der »Wille von außen gesehen« und umgekehrt, so müssen sich alle ihre Prädikabilien auch auf den Willen anwenden lassen und *vice versa*. Demnach gibt es einen »freien Willen« genau so wenig, wie es »freie Materie« gibt. Beide sind, da Erscheinung, durchweg determiniert nach der Kategorie der Kausalität, aber auch determinierbar durch die Freiheit. Und so wie der Wille durch die Freiheit in jenen seligen Zustand gerät, der ihm zu sagen scheint, daß nichts ihm etwas anhaben kann, auch nicht der Tod, so muß auch die Materie durch die Freiheit verändert werden können. Es ist daher durchaus kein Aberglaube schlechthin, wenn wir in Heiligengeschichten – die Echtheit des Heiligen vorausgesetzt – gelegentlich lesen, daß ihr Leichnam einen lieblichen Duft ausströmte und kein Verwesungsgeruch aufkam. Auch, wenn man in den ersten christlichen Jahrhunderten davon sprach, daß die Christen ein »drittes Geschlecht« seien, körperlich unterschieden von Juden und Heiden, so ist dem Glaubwürdigkeit zuzusprechen. Es handelte sich damals – lange hat's nicht gedauert – um einen intensiven alchymistischen Prozeß, der sich ganz natürlicherweise in der Materie abzeichnen mußte. Die Polemik Tertullians gegen diese Auffassung erscheint mir unbegründet. Im bürgerlichen Christentum von heute ist davon freilich nichts übriggeblieben. Dagegen beruht das Dasein Israels noch heute auf jenem vererblichen Akt des Glaubensgehorsams, durch welchen, wie wir früher erfuhren, der »Samen Abrahams« begründet wurde. Es ist ein Wunder, aber kein Rätsel. Ein Wunder aber verbreitet dann seine größte Kraft, wenn wir erkennen, daß es mit natürlichen Dingen zugeht, das heißt, wenn das Rätsel an ihm gelöst ist.

13. DIE FALSCHE GENIALITÄT IM ZEITALTER DER ERFINDUNGEN

Der Intellekt bestrahlt nicht die Welt, wie der Scheinwerfer ein Flugzeug, sondern ist Teil der Welt und durchtränkt sie ganz und gar; denn die Logik ist, durch die Kraft der Kategorie, transzendental. Und die Welt ist daher Erscheinung und nicht Ding an sich. Erscheinung aber bin ich auch selbst, von innen gesehen.

Man spricht so oft von der »gegenseitigen Befruchtung« der Wissenschaften untereinander sowohl wie mit der Philosophie. Aber ebensowenig wie die Befruchtungsakte in der organischen Natur durch große Teile der Hautoberfläche

geschehen, sondern durch die kleinsten, aber repräsentierenden Zellen, ebensowenig findet jene Befruchtung zwischen Naturforschung und Philosophie in der breiten Ebene der Fachwissenschaften statt, sondern geht nur über die repräsentierenden, wie gründenden Elemente, d. h. über das Genie. Hier aber wird der Intellekt Geist, und diese Stelle muß rein gehalten werden. Es war THEODOR DÄUBLERS Lieblingsgedanke, dem er in seinem »Nordlicht« einen freilich so ungeschickten Ausdruck verliehen hat, »daß die Erde wieder ein leuchtender Stern werde«. Darum ist das, was in der genialen Zone der Menschheit passiert, von so großer Wichtigkeit.

Hätte nicht Kant den ihm von Newton gereichten physikalischen Begriff der Masse in den der Materie verwandelt: die Wissenschaft hätte das nicht vermocht. Vor Kant stellte sich beim Worte Materie stets die altertümliche Vorstellung mineralischer Kleinkörperlichkeit ein, mit der gar nichts anzufangen war, wollte man sie – und das tat man – zum Grunde aller Erscheinungen machen und aus ihrer Bewegung Wachstum, ja Empfindung erklären. Das ist ja das Thema des sogenannten »Materialismus«. Wie man weiß, ist die Materie durch diese Versuche, denen sich ja auch die Ethik anschließen mußte, in schlechten Ruf geraten, so daß man das an sich so ehrfurchtgebietende Wort gar nicht aussprechen durfte, ohne nicht sich selbst in Verdacht »materieller Gesinnung« zu bringen. Durch Kant aber wurde sie als zum transzendentalen Gegenstand gehörig erwiesen und ihr damit die Unschuld wiedergegeben.

Wenn nun die Wissenschaft nicht dazu da ist, den Wohlstand der Menschheit zur erhöhen – was sie in *summa* keineswegs kann –, sondern den Stand und den Rang des Menschentums – was sie durchaus vermag –, so muß auf das Sorgsamste darauf geachtet werden, daß kein falscher Ton in den Begriff des Genius kommt. Das Genie muß einen bestimmten Charakter haben, der sich deutlich abhebt; und für diesen muß es Prüfsteine geben. Denn das große Publikum ist immer geneigt, von der Größe des Erfolges einer Entdeckung auf die Größe des Mannes zu schließen, dem sie gelang. So entsteht leicht ein gefälschter Begriff von Genie. Niemand bezweifelt etwa, daß Wilhelm Röntgen ein bedeutender Mann in seinem Fache war; aber um die berühmten Strahlen seines Namens zu entdecken, dazu gehörte nicht die mindeste Genialität. Er fand sie einfach beim Experimentieren mit Kathodenstrahlen, was ebensogut auch hätte einem Assistenten passieren können. Überhaupt hört man unter den Physikern von heute häufig die Meinung, daß die Fülle von Entdeckungen, auch theoretischer Art, die hier so verblüffend wirkt, beinahe nach einem ausrechenbaren System erfolge. Man wird den Eindruck nicht los, als ob die Entdeckertätigkeit hier, wie in anderen Spezialgebieten, weitgehend genormt sei, von Laboratorium zu Laboratorium spiele und wohl hohe Ansprüche an Fachwissen und Kombinationsgabe stelle, aber gar keine an Genialität. Man versuche demgegenüber einmal den Gedanken zu Ende zu führen, daß das Gravitationsgesetz oder die transzendentale Logik auch ohne Newton und ohne Kant in die Welt getreten wäre.

Wenn jemand, mit einer Drahtspule und einem Magneten spielend, plötzlich bemerkt, daß beim Vorüberführen in der Spule ein kurz aufwallender, dann wieder verlöschender Strom entsteht, und wenn er nun, darüber heftig nachdenkend, den Plan entwirft, diesen intermittierenden Strom kontinuierlich zu machen, in dem er das Vorüberführen in denkbar kurzen Intervallen wiederholt, und wenn er so, als Werner v. Siemens, das Modell zur Dynamomaschine konstruiert – als einen umgekehrten Elektromotor –, so trägt dieser Vorgang zweifellos genialische Züge, schon deshalb, weil nicht jeder darauf verfällt, und hier sogar die charakteristische Umkehrung eine Rolle spielt: allein dieser Typus des Erfinders und Entdeckers, der das Jahrhundert beherrscht und das lauteste Aufsehen erregt hat, gehört trotz offensichtlicher Familienähnlichkeit nicht in einen Rang mit dem echten Genius der Erkenntnis, von dem bislang die Rede war. Denn dieser ist Organ der Natur, jene sind es nicht. Bei jenen vollziehen sich die sprunghaften erfindenden Denkakte doch immer in katadoxen Bahnen; das echte Genie aber hat zum logischen Hintergrunde seines Subjektes die paradoxe Subsumtion; bei ihm gerät der ganze Intellekt in Aufruhr, bei jenen nur der zum Fach gehörige Teil. Es handelt sich bei diesen Erfindern und Entdeckern um einen gehobenen Handwerkerstand mit starker Urteilskraft und Mutterwitz, weshalb auch, wenn man ihre Physiognomien betrachtet, bestenfalls eine gediegene Weltklugheit zum Ausdruck kommt, gegenüber den großartigen Prosopen der echten Genies. Es gelingt daher auch nicht, so sehr man sich schon darum bemüht, die Namen Aristarch von Samos, Kopernikus, Galilei, Newton, Kant, Robert Mayer in einem Atem zu nennen mit James Watt, Siemens, Diesel, Edison, Röntgen und wie sie alle heißen: jedermann spürt sofort das Ungehörige der Artvermischung.

Durch den echten Genius der Erkenntnis wird die Kontinuität der Natur und damit die Stellung des Menschen in ihr hergestellt und besiegelt. Geniale Akte sind es, die den Weg bahnen von der Schwere des Steines in der Hand zur Schwere des Mondes, von da zur Materie und ihren Prädikabilien. Hier ist der Ort erreicht, wo Kants Satz vom Verstande, der der Natur die Gesetzte vorschreibt, seine paradoxe Wirkung ausübt, und wodurch die Welt zur Erscheinung wird; dann springt der Prometheusfunke über zum Willen und seinen Prädikabilien, den kulminierenden Punkten, der Notwendigkeit und Freiheit, um damit beim Werte und Wesen des menschlichen Lebens angelangt zu sein. So bezieht das Menschentum durch die genialen Akte seine Erhöhung. Die Akte der Erfinder und Entdecker aber, die sich so gerne Wohltäter der Menschheit nennen lassen, haben kurze Beine. Von der Dynamomaschine kommt man nicht weiter als bis zur elektrischen Bahn. Als wer man aber darinsitzt, darauf haben diese Taten des vorgeblichen »Menschengeistes« keinen Einfluß. Man weiß eben auch gar zu gut, daß jene Erfinder und Entdecker stets im Dienste des Willens standen; sie wollten etwas, indem sie sich und anderen vormachten, daß die Menschheit glücklicher würde, wenn sie ihre Maschinen besäße. Man braucht diesen prekären Irrtum heute nicht mehr zu widerlegen und die unversehrte Leuchtkraft des echten Genies hervorzuheben, da dies die Natur selber tut, deren Organ er ist.

Dagegen verlohnt es sich, auf ein Wort von JACOB BURCKHARDT hinzuweisen, wie die Griechen über diesen Fall dachten: »Auch von den Erfindungen waren einige auf griechischen Boden selbst daheim; die Argo war das früheste Schiff, das auf den Fluten ging; in Alesiai bei Sparta hatte Mylos (der Müller), Sohn des ersten Herrschers Lebes, die früheste Mühle, und die Athener rühmten sich sogar, sie hätten die Menschen gelehrt, Feuer anzuzünden; im allgemeinen jedoch fügt man sich in Griechenland ohne Beschwerde darin, daß Dinge, welche irgendwie an menschliche Mühsal, an das Banausische erinnern, vom Auslande entlehnt seien, im stärksten Gegensatz zu der jetzigen Welt, welche industrielle

Erfindungen zum höchsten Stolze derjenigen Völker rechnet, die darauf Anspruch haben, und über Prioritäten dieser Art ernsthaft zu streiten imstande ist.« (Griech. Kulturgesch., Kröner, I, S. 24).

Robert Koch gehört zu den fleißigsten, lautesten und dabei edelmütigsten Menschen unter den Medizinern; aber seine Entdeckung des Tuberkelbazillus hat mit Genialität nicht das geringste zu tun. Wie war die Lage? Pasteur hatte den Begriff der »Infektionskrankheit« in die Medizin eingeführt. Kochs These nun war: die mit dem volkstümlichen Ausdruck »Schwindsucht« oder »Auszehrung« bezeichnete Seuche ist eine Infektionskrankheit im Sinne Pasteurs. Den Beweis hierfür zu erbringen, war der Inhalt seines Lebens, und er konnte nur erbracht werden durch Auffindung des Erregers, die ihm gelang. Dem geistigen Prozeß aber, der sich hier abspielte, fehlen schlechterdings alle Merkmale des Genialen; denn er verläuft ganz im Rahmen der katadoxen Subsumtion. Ja, wenn er schon seinen Gegner vom Fach, Rudolf Virchow, gewissermaßen im Turnier geschlagen hat, so war damit Virchows These, die Schwindsucht sei Gewebezerfall, keineswegs widerlegt; denn sie ist ja Gewebszerfall. Es hieße aber die Verwechslung von Grund und Ursache begehen, wollte man sagen, daß durch Kochs Auffindung des Erregers dieser Gewebezerfall erklärt worden sei. Nichts ist erklärt, sondern wir wissen nur seitdem, daß in einem bestimmten Stadium des schon vorher einsetzenden Zerfalles, plötzlich, wie aus heiterem Himmel, eben jene Tuberkelbazillen auftreten, die den aktiven Prozeß einleiten und das Zerstörungswerk beschleunigen. Von da an rechnet man die eigentliche Tuberkulose, was aber eine willkürliche Begrenzung ist. Ferner wissen wir seitdem, daß die Einwirkung der Tuberkelbazillen auf gesundes Gewebe dieses zur Erkrankung bringen kann, falls nicht die nötigen Widerstandskräfte im Organismus bereitliegen. Hier haben wir den Bazillus als Ursache, genau in dem Sinne, wie der Wind die Ursache für den Fall des Apfels ist, falls nicht die Widerstandskräfte in seinem Zellgewebe ihn noch halten. Für den Fall des Apfels aber – ob er eintritt oder nicht –, kennen wir den Grund, nämlich die allgemeine Schwere, und dahinter steht die wissenschaftsgründende Tat Newtons; für die Tuberkulose aber kennen wir den Grund nicht, eben weil Kochs Entdeckung keine wissenschaftsgründende, das heißt keine geniale Tat war. Der Krankheit auf den Grund gekommen ist nur Theophrastus Paracelsus, der demnach überhaupt der nobilitierende Genius der Medizin ist.

14. THEOPHRASTUS PARACELSUS UND SAMUEL HAHNEMANN ALS NOBILITIERENDE GENIEN DER MEDIZIN

Es ist der Medizin im bisherigen Verlaufe ihrer Geschichte versagt geblieben, sich von der durchleuchtenden Kraft gründender Genialität durchdringen zu lassen; ich muß vermuten, kann es aber im einzelnen nicht belegen, daß all ihre Fortschritte und Entdeckungen, was ihren geistigen Gehalt anlangt, jene Grenze nicht überschritten haben, die etwa durch den Typus Robert Koch gesetzt wird, will sagen, einer gediegenen Klugheit verbunden mit redlichem Forschersinn. Das Genie aber kommt in ihr nicht vor. Es sei denn, daß man gewillt ist, sie nicht von Hippokrates über Galen, Vesal in die moderne Medizin verlaufen zu lassen, sondern ihren Angelpunkt in Theophrastus Paracelsus und Samuel Hahnemann zu verlegen. Denn in den Grundlehren dieser beiden Männer – wobei die physiognomische Ähnlichkeit Hahnemanns mit Paracelsus fast an Reïnkarnation denken läßt – findet sich das, was wir bisher immer das Gesetz zu nennen pflegten; ihre Denkart trägt offensichtlich geniale Züge mit ihren typischen Merkmalen, und sie unterscheidet sich geflissentlich von der eben an Robert Koch und Virchow studierten. Ich übertrage daher in kurzen Zügen diese Denkart in die Sprache der Philosophie, indem ich die Erfahrungen mit einwebe, die ich selbst mit Ärzten aus ihrer Schule gemacht habe.

Der Gedankengang würde dann lauten: Heilung ist die narbenlose und vollständige Wiederherstellung aus Kräften der Natur. Die Heilkräfte stammen aus größerer Tiefe als die Wachstumskräfte, die in ihrem Dienste stehen und die Heilung vollziehen; sie sind auch nicht immer tätig, wie die des Wachstums, sondern kommen nur herauf, wenn sie vom erkrankten Organismus angefordert werden. Würde es keine Heilkräfte, als gesonderte, eigenartige Mächte geben, so würde jedes Lebewesen, das von außen verletzt ist, daran zugrunde gehen. Der Stich eines Dornes in ein Blutgefäß würde genügen, im Laufe der Zeit den Menschen zum Ausbluten zu bringen; der einmal einsetzende Zerfall von Lungengewebe an einer einzigen Stelle würde unfehlbar zur tödlichen Lungenschwindsucht führen, ein Schnupfen würde die Lebenskraft schließlich verbrauchen und damit das Leben selbst. Das alles aber ist nicht der Fall, sondern die Natur sendet aus ihrer Tiefe herauf Heilkräfte, die dem Lebewesen zu Hilfe kommen. Die Frage der Medizin aber lautet, ob diese Kräfte vom Arzte lenkbar sind. Beantwortet man diese Frage mit Ja – was erlaubt ist –, so entsteht sofort die zweite nach der Wissenschaft. Das aber heißt: wie komme ich über die bloße Ursache der Krankheit zu ihrem Grunde? Und von den Gründen zu einem System der Heilung, das Notwendigkeit enthält? Hierzu aber ist unter allen Ärzten nur Paracelsus gekommen.

Die gewöhnliche Meinung von den Krankheiten und ihrer Heilung – besser Bekämpfung – ist die, daß sie aus unbekannten Gründen, aber oft bekannten Ursachen im Organismus entstehen und daß draußen in der Natur gegen sie gewisse Heilmittel gewachsen sind, mit denen man sie als ihren Gegenteilen in ähnlicher Weise bekämpfen kann, wie das Feuer mit dem Wasser (*ex contrario*); man kann diese Heilmittel auch synthetisch auf chemischem Wege herstellen. Ihre Zahl ist unbeschränkt und unbekannt, genau wie die der Krankheiten, und beide Zahlen stehen in keinem gesetzmäßigen Verhältnis zueinander. – So sieht es zunächst auch aus, so denkt heute jeder Mediziner; es sieht ja auch so aus, als ob die Sonne sich um die Erde dreht. In Wirklichkeit aber ist es genau umgekehrt, und diese *realitas medicinalis* entdeckt zu haben, ist die Tat des Paracelsus.

Es gibt eine unbestimmbar große Anzahl von Pflanzen, Tieren und Mineralien; eine bestimmte Anzahl davon aber sind Heilkräuter (oder aber Tiere und Gesteine); diese haben charakteristische Merkmale und unterscheiden sich deutlich von den übrigen, so wie sich die Planeten von den Fixsternen unterscheiden. Sie sind arzeneilich. Das heißt nichts weiter, als: sie können Arzeneikrankheiten erzeugen. Das *experimentum crucis* hierfür hat Paracelsus, der in der Luther-Zeit

mehr ein verkündender, denn ein beweisender Genius war, erst als »Samuel Hahnemann« geliefert, dem der Begriff der exakten Naturwissenschaft durch die Signatur seines Jahrhunderts geläufig geworden war. Er bewies, daß die Säfte der Heilkräuter sowie die Verreibungen der arzeneilichen Mineralien, dem gesunden Menschen einverleibt, Arzeneikrankheiten erzeugen, die zu den natürlichen im menschlichen Organismus auftretenden, in der Beziehung der Ähnlichkeit stehen. Diese *similitas medicinalis*, die dem Paracelsus vollbekannt war und die auch Hippokrates erwähnt (er ließ sie aber liegen), ist keine ungefähre und unverbindliche, wie wen man sagt »dieser Mann sieht jenem andern ähnlich«, sondern sie trägt die Züge des Exakten wie in der Mathematik. Ähnliche Dreiecke sind auch nicht aufs Geratewohl und Ungefähr ähnlich, sondern in bestimmter Weise, und ihre Winkel sind allemal gleich. So ist auch die Ähnlichkeit, die zwischen der Arzeneikrankheit und der natürlichen besteht, eine im medizinischen Sinne exakte; Gleichheit kann es hier nicht geben, weil zwei empirische Dinge immer nur ähnlich sind. Daß aber diese *similitas medicinalis* eine Funktion hat und als Gesetz in die Natur eingebettet ist, das wird dadurch bewiesen, daß eine Krankheit dann und nur dann zur vollständigen narbenlosen Heilung, also zur vollen *restitutio in integrum* geführt wird, wenn der Kranke den Saft, desjenigen Heilkrautes zu sich nimmt, das beim Gesunden die ähnliche Arzeneikrankheit erzeugt. Daher ist der Satz »*similia similibus curantur*« das allein objektiv giltige Gesetz der Heilkunde, genau so, wie es das Gravitationsgesetz in der Mechanik des Himmels ist. Hahnemann hat diesen Satz, den Paracelsus verkündete und dessen innere Gesetzlichkeit *ex implicite* wußte, *explicite* als Lehre bewiesen. Er fügte dann, wie bekannt, noch die Entdeckung von der in Intervallen zunehmenden Arzeneikraft bei zunehmender Verdünnung an, die, gleichfalls ein paradoxes Phänomen, um die Grenze von $1{:}10^{30}$ herum vielfach den höchsten Grad von Wirksamkeit gewinnt. Hiermit ist ein Höhepunkt der Medizin erreicht, den es, um des genialen Gehaltes willen, noch zu kommentieren gilt.

Die Krankheiten kommen nach dieser Lehre also je zweimal vor, und zwar einander korrespondierend: einmal im menschlichen Organismus und ein andermal in den Arzeneien. Im Menschen werden sie subjektiv als Symptome empfunden und vom Arzte als Krankheitsbild gesehen; in den Arzeneien aber sind sie objektiv repräsentiert. Die Krankheit ist die Arzenei nach innen gewendet (»das umbewenden gibt der Artzt«, PARACELSUS). Während nun aber die Heilkräuter immer und notwendig Arzeneikrankheiten erzeugen – denn das ist ihr Amt und Wesen –, gibt es für das Entstehen der natürlichen Krankheiten keine Notwendigkeit. Ißt oder riecht der Gesunde Zwiebel (*cepa*), so stellt sich immer als Arzeneikrankheit »milder Tränen- und scharfer Nasenfluß« ein (nach PAUL DAHLKE), also das Simile zu dem, was man Schnupfen nennt. Es gibt aber nichts auf der Welt, wodurch ich mit Notwendigkeit einen natürlichen Schnupfen bekomme; denn wenn ich schon an einem kalten Novembertage im überfüllten Kupee mit lauter niesenden Leuten sitze und es außerdem noch »zieht«, so kann ich wohl, brauche mir aber keinen Schnupfen zu holen. Das macht: die Miasmen und der kühle Luftzug sind wohl die Ursache (*causa*), nicht aber der Grund (οὐσια) des Schnupfens. Wenn ich in starker Verdünnung den Saft der Tollkirsche zu mir nehme, so entsteht immer und notwendig in mir die Arzeneikrankheit eine Gruppe schwerer Symptome die das Simile zu dem Krankheitsbilde sind, das der sogenannte »Scharlach« in gewissen Stadien seines Ablaufs bietet; wenn ich aber durch eine Seuchenbaracke gehe, ohne mich zu schützen, so kann ich wohl, brauche aber nicht an Scharlach zu erkranken, denn die Miasmen sind wohl die Ursache, nicht aber der Grund des Scharlachs. Die Frage also, wodurch Krankheiten überhaupt »verursacht« werden, ist niemals zu beantworten und ist auch zur Erkenntnis ihres Wesens sowie des Weges zu ihrer Heilung überflüssig; denn alle Ursachen sind *occasionell*. Entscheidend ist nur die Frage nach ihrem Grunde, und hier lautet die paradoxe Antwort des Paracelsus: die Krankheit stammt aus dem Grunde der Arzenei. Oder: Krankheit und Arzenei haben denselben Grund. Wohlgemerkt: nicht etwa der einzelne Tropfen Zwiebelsaft erzeugt den Schnupfen und der einzelne Tropfen Tollkirsche den Scharlach; denn diese bilden ja nur ganz flüchtige Arzeneikrankheiten, die der Organismus nicht wirklich annimmt, sondern das in der Tiefe der Natur ruhende, von daher wirkende Wesen (οὐσια, ἰδεα) der Zwiebel oder der Tollkirsche, ihr »*arcanum*« ist der Grund der Krankheiten, für die sie das *simile* sind. Wenn es überhaupt keine Zwiebel gäbe, daß heißt, wenn das Schöpfungswort »und Gott ließ aufgehen allerhand Gewächs, ein jegliches nach seiner Art« über das »*cepa*« heißende Kraut nicht gesprochen wäre, so könnte kein Mensch in der Welt Schnupfen bekommen, es gäbe überhaupt keinen, mag es noch so sehr »ziehen«. Das Dasein aber der als »Scharlach« bezeichneten Krankheit ist im Dasein der Tollkirsche begründet und daran gebunden, so wie für jene schweren Melancholien, die den Menschen oft in den Selbstmord drängen, das Gold die Schuld trägt. Darum ist es auch so, daß die Zahl der Krankheiten und die Zahl der Arzeneien in einem festen Verhältnis zueinander stehen, nämlich in dem der Gleichheit. »Wer weist die Zahl der Krankheiten, denn der da weist die Zahl natürlicher Gewächs und natürlicher Arcanen? Nicht ist eins mehr dann des andern, nichts ist weniger das zu viel überbleibt als Tod allein, der in keine Zahl stehet« (Paracelsus: das Buch Paragranum, Diederichs, S. 67).

Wie es nun freilich kommt, daß der eine erkrankt und der andere nicht, daß hier der pathologische Kontakt zwischen dem Organismus und dem »Grunde der Arzenei« hergestellt wird und dort nicht, diese Frage kann niemand beantworten. Die Reihen der »Ursachen« führen ins Unendliche und geben nie echten Aufschluß, der Grund aber führt unmittelbar in die Tiefe der Natur; es sind Szenen, die sich im pathologischen Ort eines Menschen abspielen, über welchen Begriff man sich im »Traktat über die Heilkunde« orientieren möge; und wenn man hier das Wort »schicksalhaft« verwenden will, so sagt man damit auch nur, daß man nichts davon weiß. Ist aber die Krankheit ausgebrochen, so wissen wir seit Paracelsus-Hahnemann eines mit Sicherheit: wenn der Arzt zum Krankheitsbilde das *simile* in der Arzenei gefunden hat, so erfolgt von ihm aus die Heilung mit Notwendigkeit. Denn das *simile* ist nicht, wie die Ähnlichkeit in der Geometrie, bloß mathematisch, also erkenntnishaft, sondern dynamisch.

Dadurch aber wird auch der Begriff der Notwendigkeit ins eigne Licht gesetzt. Er wird hier in derselben Bedeutung – die sich aufdrängt – gebraucht wie beim Gravitationsgesetz. Der Wind ist die Ursache dafür, daß der Apfel fällt; durch die Schwere aber fällt er mit Notwendigkeit; denn sie ist der Grund für den Fall. Erkennt der Arzt den Grund einer natürlichen Krankheit (sagt er also richtig statt: das ist »Scharlach«, »das ist *morbus belladonnae*«), und setzt er nun

durch die empirischen Belladonna-Tropfen das Similitätsgesetz in Bewegung, stellt er also die dynamische Verbindung zwischen der Krankheit und dem Arcanum der Arzenei her, so setzt mit Notwendigkeit der Heilungsvorgang ein. Kraft seiner Schwere fällt mit Notwendigkeit der Meteor auf die Erde zu in dem Augenblick, da diese Schwerkraft die der Eigenbewegung übersteigt, der kulminierende Punkt erreicht ist: ob er aber die Erde als Ganzes erreicht, das ist eine andere Frage. Die Lufthülle der Erde tritt als hemmendes Moment entgegen, bringt die Masse des Meteoriten zur Entflammung, so daß er zu Staub verglüht und so in der Atmosphäre hängenbleibt; niemals aber hört er auf, der Schwere zu gehorchen. Ebenso kann der mit Notwendigkeit einsetzende Heilungsprozeß sein Ziel nicht erreichen, wenn vom Organismus her hemmende Gewalten auftreten. Hier sind etwa zu nennen: starke narkotische Durchsetzung, HAHNEMANNS »Psora«, oder der nur im Denken des Paracelsus beachtete ungünstige Gestirnstand; allzuweit fortgeschrittene organische Veränderung zwingt die Chirurgie zum Eingreifen, und endlich, wenn der Tod schon über den Menschen verhängt ist, so hilft kein Heilkraut mehr. Indessen ist die Wirksamkeit der Mittel, die nach dem Similegesetz richtig eingesetzt sind, weit größer, als es die gewöhnliche Medizin wahrhaben will. Man muß das mit eignen Augen gesehen haben; ich sah selbst einen etwa fünfigjährigen Mann röchelnd im Bett liegen mit den typischen Merkmalen der Agonie; nach Urteil der Mediziner hatte er eine »Lungenentzündung« und stand kurz vor dem Ableben. Ich hatte schon alle Anordnungen für diesen Fall getroffen und zweifelte keinen Augenblick an seinem baldigen Ende. Da erschien, kaum noch erwartet, doch noch der Arzt aus der Schule Paracelsus-Hahnemann, sah sich den Kranken an, der nicht mehr sprechen konnte, und sagte nur zu mir: »das ist *morbus tartari emetici*« und flößte ihm eine Gabe Brechweinstein (*tartarus emeticus*) ein. Die Wirkung war fast eine momentane zu nennen; die Symptome beruhigten sich, das Röcheln ließ nach, die Augen begannen wieder zu fixieren; jedenfalls ist der Mann nach einigen Tagen von seine Sterbelager aufgestanden und hat noch jahrelang gelebt, bis der Tod ihn, nach seinem verbrieften Rechte, von einer andern Seite packte.

Paracelsus hat erkannt, daß es nicht gleichgiltig ist, wie man eine Sache anredet, ja daß das ganze Schicksal der Wissenschaft davon abhängen kann, daß ein Ding beim richtigen Namen genannt wird. Die Benennungen der Krankheiten in der hergebrachten Medizin aber sind wahre Sackgassen. Teils besagen sie überhaupt nichts, wie etwa »Scharlach«, und könnten aus jedem Volapück-Wörterbuch aufgelesen werden; teils bezeichnen sie bloße organische Veränderungen wie »Perityphlitis«, »Pneumonie«, und man fragt sich dabei: was nun...? In diesen Namen steckt kein Gesetz, also sind sie blind und taub. Paracelsus aber erkannte, daß die Krankheiten von Natur aus »heißen«, daß sie einen richtigen Namen haben und daß dieser allein durch das Heilmittel gegeben ist, mit dem sie durch das Simile-Gesetz verbunden sind. Die hierfür maßgebende Stelle steht im Buche Paragranum, Seite 31 (Diederichs), und lautet:

»Aus dem folget nun, daß ein natürlicher wahrhaftiger Arzt spricht: Das ist *Morbus Terpentinus*, das ist *Morbus Sileris montani*, das ist *morbus Hellebornius* etc. Und nicht, das ist *Phlegma*, das ist *brancha*, das ist *rheuma*, das ist *Coriza*, das ist *Catarrhus*. Diese nammen kommen nicht aus dem grundt der Artzeney: denn gleich soll seinem gleichen mit dem namen vergleicht werden: dann aus dieser vergleichung kommen die werck das ist die *arcana* eröffnend sie in ihren Kranckheiten.«

Wenn ich also statt des leeren Wortes Scharlach sage: *morbus belladonae*, so habe ich damit das Gesetz angeredet, unter dem diese Krankheit steht, das aber heißt, daß mit dieser bloßen Umnennung auf einmal ein ganzes medizinisches Weltbild dasteht, das von da an in der Tat seine Giltigkeit hat. Es ist der selbe Vorgang, wie wenn Kopernikus die Erde einen Planeten nennt: in dem Augenblicke stand das astronomische Weltbild fest, das seitdem gilt. Man kann noch hinzufügen; die neue Namengebung des Paracelsus verläuft in Gleichklang mit der Achse der Natur, indem die Arzeneien der objektiven (makrokosmischen) Seite angehören. Das Objektive aber ist das Stärkere oder der »grundt«:

Das Schicksal der Medizin als Wissenschaft ist demnach so verlaufen, daß sie an der Stelle, wo sie am meisten ihrer eigentlichen Aufgabe, nämlich die volle *restituio in integrum* zu erreichen, gerecht wird, durch das Genie des Paracelsus nobilitiert worden ist. Alle ihre übrigen Gebiete kommen außerhalb der genialen Zone zu liegen und leben von der Hand in den Mund. Hier ist besonders der Chirurgie zu gedenken, die ja, wie der Name schon sagt, ein bloßes Handwerk ist, dessen wissenschaftliche Komponente Anatomie heißt. Auf diese ist niemals je das Auge des Genius gefallen, und obwohl sie beim akademischen Studium den größten Raum einnimmt, liegt ihre Hauptbedeutung doch eben darin daß der Chirurg bei der Operation richtig schneide. Daß aber eine Operation nötig war, besagt, daß die organischen Veränderungen jenen *limes* überschritten haben, bis zu welchem die natürliche Rückbildung in den gesunden Zustand noch möglich war. Daß dieser *limes* aber noch weit mehr hinaus liegt, als man im allgemeinen annimmt, das haben die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte mit der arzeneilichen Heilkunde bewiesen. Es soll hier natürlich nicht die Wichtigkeit der Anatomie bestritten werden, sondern nur ihre zentrale Stellung; sie liegt am Rande der Medizin. Angreifbarer sind schon alle diejenigen Verfahren, die es auf ein schnelles Kupieren lästiger Symptome abgesehen haben und die deren Verschwinden unter dem Druck meist chemisch hergestellter Mittel für »Heilung« halten. Allopathische Heilungen gibt es nicht. Warum es das nicht geben kann, das sieht jeder ein, der jenen Umschwung von Paracelsus-Hahnemann her verstanden und begriffen hat. Im einzelnen hat darüber Hahnemann im »Organon« geschrieben.

Die Medizin hat – so kann man es etwa ausdrücken –, um ihre Nobilitierung durch die Natur selbst wenigstens an einer Stelle durchzusetzen (die dadurch freilich ihr Zentrum wurde), sich eines Doppel-Genius bedient, des Paracelsus-Hahnemann. Ich bin zutiefst davon überzeugt, will es aber niemanden aufdrängen, daß das eine Person gewesen ist. Daß das Genie unmittelbar von der Natur belehrt wird und nicht aus Büchern, dieser Satz steht zwar fest; aber es ist doch auch wichtig zu erfahren, wie ein Thema gerade in dieses Leben und in diesen Mann hineinkommt und nicht in einen andern. Das Similie-Gesetz (*similia similibus curantur*) war von Hippokrates ausgesprochen worden: δια τα ὁμοια νουσος γινεται και δια τα ὁμοια προσφερομενα ἐκ νοσευντων ὑγιαινονται. Im Laufe von zweitausendvierhundert Jahren haben diesen Satz viele Tausende gelesen ohne jeden Erfolg, und auch Hahnemann las

ihn. Bei ihm aber schlug er ein, und so kam es dazu, daß er, Hahnemann, den Beweis für das Similegesetz antrat, und zwar just genau dort, wo Paracelsus die Sache liegengelassen hatte. Diese Stelle aber ist jene Kerbe, die beim genialen Akt zwischen dem *status concipiendi* und dem *actus demonstrandi* heimlich eingebettet liegt. Paracelsus war eine volle Natur, mit urwüchsiger Kraft geladen, seine Sprache – Lutherdeutsch – barock, ungebändigt und gewaltig; man hört hier noch die Urtöne rauschen. Hahnemanns Deutsch ist gelehrtenhaft – dünn abgemessen, sparsam, fast dürftig, aber gerade gut, um etwas zu beweisen; sein Charakter steht im Zeitalter der Aufklärung. Die Werke des Paracelsus sind weitgehend durchsetzt von Schmäh- und Schimpfkanonaden »wider die Galenische Säu«, aber das klingt alles, wie wenn Falstaff über die Bühne tobt. Auch Hahnemanns Schriften sind polemisch, aber eben nur dies; er hält Maß, soweit es geht. Aber er steckt *in nuce* darin doch schon jener Ton, den der Chorus kleiner Homöopathiker später anstimmen wird; man wittert Sektierergeifer. Des Paracelsus Frömmigkeit ist mittelalterlich mit einer offenen Tür zu Luther hin – im Zweifelsfalle also lutherisch. Hahnemann aber ist schon überzeugter Protestant, was bei ihm eine entscheidende Schwächung des Religiösen bedeutet.

Indessen, all diese unter dem Druck der Zeitsignatur herausgekommenen Verdünnungen und Verkühlungen des Geistigen sind gerade eben das, was nötig ist, um einen *actus demonstrandi* zu vollziehen. Das aber kann man nur, wenn der Stoff, der den *status concipiendi* erfüllt, da ist. Nun war Paracelsus gerade so weit gekommen, den großen durchbrechenden Vorstoß zu machen, jene kopernikanische Umwendung und Verlegung des Standortes, also die Hauptsache an der Entdeckung des Similegesetzes: die Benennung der Krankheiten nach den Heilmitteln. Er ist daher der Träger des *status nascendi* und auf ihm liegt der Schwerpunkt; er wußte natürlich alles, aber er brachte es nur zur Verkündung, weil seinem Jahrhundert die Denkart des exakten Beweises nicht geläufig war. Nun frage ich: wie kam eigentlich Samuel Hahnemann dazu, im Jahre 1790 – wie seine Schüler sagen – das Similegesetz zu »entdecken«? Oder, wie ich einschränkend sage: den *actus demonstrandi*, also den zweiten Akt eines genialen Prozesses, zu vollziehen? Etwa weil er jene Worte bei Hippokrates gelesen hatte? Das wäre bestenfalls die Ursache, aber nicht der Grund: Oder weil er die Werke des Paracelsus gelesen hatte? Er hat das kaum getan, und wenn doch. So konnte er, im Denkstil des achtzehnten Jahrhunderts befangen, daran gar keinen Geschmack finden. Sondern er konnte den *actus demonstrandi* an dem Torso des Paracelsus deshalb vollziehen, weil er – Paracelsus war. In ihm, in seinem Unbewußten war das aufgehoben geblieben, was damals vor Jahrhunderten, aus Denkstil-Gründen, nicht konnte vollzogen werden. So trat Samuel Hahnemann ein Erbe an, das von ihm selber stammte.*

15. EPILOG ÜBER NATÜRLICHE RELIGION

Durch den nobilitierenden Akt des Genius wird aus einem rohen Wissensgebiet Wissenschaft. Bei Platon heißt dieser Unterschied *doxa* gegen *episteme*, im Russischen *prawda* gegen *istina* («*prawda* — das ist: kann sein, kann aber auch sein nicht; *istina* — das ist: muß so sein!«, so erläuterte mir einst in meinem Garten ein russischer Soldat den Unterschied mit leuchtenden Augen)...In der Medizin hat der Genius eingegriffen durch das Doppelgestirn des Paracelsus-Hahnemann. Die Medizin aber – und darum verlohnt sich unser langer Aufenthalt – ist auf das engste und im Innersten verwandt mit der Religion. Jene hat es mit dem Organismus des Menschen zu tun, die Religion aber mit dem Menschen selber. Sie faßt ihn daher im Ganzen als krank auf und stellt die Frage nach der *gratias medicinalis*. Gibt es, von der Natur selber gereicht, ein Mittel, durch das der Mensch im selben Sinne eine *restitutio in integrum* erlebt – die hier »Vergebung der Sünden« heißt – wie jene narbenlose Wiederherstellung des Organismus? Dabei ist die Krankheit des ganzen Menschen eben keine organische, sondern eine metaphysische durch Schuld und Unglück, die aber weit peinigender ist als jene; Orestes und Hiob sind hier die tragenden Gestalten. – Damit ist das Thema der natürlichen Religion getroffen. »Natürliche Religion« ist nicht zu verwechseln mit Naturreligion (wenn also jemand die Sonne oder das Feuer als heilig verehrt, oder die aus dem Fenster gesehene Natur überhaupt, wie das unsere braven Monisten taten), auch nicht mit einfacher, dem gemeinen Menschenverstande angepaßter Religion; sondern dieses Wort bedeutet, daß die Religion ihren Grund in der Natur habe, so wie wir es früher in der Ethik ausführten, die wir auch »natürlich« nannten. Gibt es das, so ist Religion unvermeidlich, kann gar nicht aufgehalten werden, so wenig, wie man den Heilungsvorgang im verletzten Organismus aufhalten kann. Das heilende Harz strömt weiter an die verwundete Stelle des Baumes, ob der Baum »will« oder nicht; und auch, was er etwa denken könnte, würde den Vorgang selber nicht aufhalten. – Gibt es das aber nicht und ist Religion statt dessen ein Gebilde des Intellektes (oder dessen abgeschatteten Nebengebildes, des subjektiven »Glaubens«), um das Dasein und den Sinn der Welt zu erklären, oder ethisch-religiöse Vorschriften zu erlassen »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, dann gibt es keine Religion; denn alle diese Gebilde sind dialektisch, das heißt also widersprüchlich, und sie wäre dann in der Tat »Opium fürs Volk«.

Bis an diese harte Grenze muß man die Frage treiben, sonst kommt keine Klarheit hinein, und die ständige Vermengung von Religion und Weltanschauung nimmt kein Ende. Weltanschauung ist das, was das Wort sagt, Religion aber ist Vorgang, reines Ereignis der Natur. Und zwar gehört er, als ein höheres *genus* zwar, aber doch in der Sache identisch, in eine Reihe mit den organischen Heilungsvorgängen; denn die Natur arbeitet stets mit denselben Mitteln. Zudem weiß man, daß organische Krankheiten auch unmittelbar, unter Auslassung der Medizin, durch religiösen Eingriff geheilt werden können. Nur sind freilich bei der Religion Mittel aus dem tiefsten *fundus* im Gange. Der organisch kranke Mensch sucht sich instinktiv die Heilkräuter, die seine Krankheit fordert, und er findet auch manchmal die richtigen,

* Es erinnert das daran, wie in Lhassa nach dem Tode des Dalai Lama dessen Rëinkarnation unter den Kindern des Landes gesucht wird. Die Mönche nehmen den Rosenkranz des Verstorbenen und geben ihn, vermischt mit anderen, den neugeborenen Kindern zum Spielen. Das Kind nun, das mit Entschiedenheit nach diesem und nach keinem andern Rosenkranz greift, ist die neue Inkarnation; denn es greift eben nach seinem Rosenkranz, den es vom verstorbenen Dalai Lama, das heißt von sich selber erbt.

manchmal die falschen; er wendet sich auch mit Vorliebe an Personen, die für dieses Kräutersuchen besonders begabt sind; durch das Auftreten des Genius aber wird das Kräutersuchen unter das Similegesetz gestellt, das Notwendigkeit enthält. Von hier an ist Wissenschaft da, und mit ihr das Optimum an Heilerfolg erreicht. Genau so geht es mit dem metaphysisch kranken Menschen (also mit jedem). Von jeher hat er Heilung vor dem Andrange dämonischer Mächte gesucht, deren er nicht Herr werden konnte, und ist dabei auf die absonderlichsten Praktiken verfallen. Hin und wieder haben die verschiedenen Opferhandlungen, Sühnemittel, heiligen Gesänge und Zaubersprüche auch geholfen – aber bei Orestes zum Beispiel nicht. Indessen, das waren alles tastende Versuche im Bereiche der *doxa*. Nun ist aber auch die Religion in die geniale Phase eingetreten, genau wie die Medizin, hat »Wissenschaftscharakter« bekommen und damit ihr Optimum erreicht. Das geschah aber nicht in Indien, wo alles scheinbar so wissenschaftlich hergeht, sondern in Palästina. Damit ich nicht mißverstanden werde: da die Religion ja der Heilungsvorgang der Natur ist, so kann sie nicht Wissenschaft im gewöhnlichen partiellen Sinne sein. Aber da der geniale Vorgang historisch da ist und weil das Genie in seiner Grundstruktur immer die gleiche Qualität hat, so entstand hier doch ein religiöser Bewußtseinszustand, der gegenüber den früheren Versuchen siegreich durchdringt. Da nun jene Nobilitierung der Wissenschaft dadurch geschieht, daß die Natur von sich aus (*ex objecto*) in einweihender, offenbarender Weise auf den Genius drückt, diesen in Erregung versetzt, (*theia mania, status nascendi*) und ihn durch den *actus demonstrandi* nötigt, Rechenschaft zu geben, so werden wir erwarten müssen, daß auch in der Religion der Genius, welcher hier den Namen Prophet trägt, den Inhalt durch Offenbarung erfährt. Und so ist es in der Tat. Also, umgekehrt wie die gewöhnliche Meinung annimmt, sind nur diejenigen Religionen wurzelecht, die offenbart sind, und die diesen Vorgang nachweisen können. Aus der Offenbarung aber folgt ihre Bestimmtheit. Das heißt: nicht allgemeine Religiosität ist Religion, nicht frei empfundene, ersonnene oder erdachte, sondern nur offenbarte und bestimmte. Das aber heißt dogmatische. War unser Bild vom Genius richtig gezeichnet, so ergibt sich diese unzeitgemäße Folgerung unausbleiblich.

Ein tiefgreifender Unterschied aber zur Wissenschaft ist der, daß bei der Religion der *actus demonstrandi* die Grenze der Verkündigung nicht überschreiten darf. Die Verführung dazu ist ständig da, und die Kirche verfiel ihr, als sie jenen berühmten Auftrag an die Philosophie vergab, der sich dann als Scholastik auftat; je mehr dieser Verführung nachgegeben wird, umso mehr nimmt die Heilkraft der Religion ab. Denn in den Worten der Verkündigung, die durchweg sakraler Natur sind und nicht der Verständigung dienen, ist das Heil in gleicher Weise enthalten, wie das Arcanum in den Heilkräutern; diese aber sind nur natürlich wirksam.

Eine letzte Frage drängt sich auf: ob es in der Religion ähnlich hergegangen ist wie in der Medizin, in der bei Paracelsus-Hahnemann der volle Durchbruch gelang, so daß man sagen muß: hier ist die wahre Heilkunde, und nicht woanders. Diese Frage muß bejaht werden und zwar so, daß in den Propheten Israels, die wir als christliches Archaicum auffassen, jener Durchbruch geschah, sowie schließlich in der Person Christi selbst, die metaphysisch anders bestimmt ist als andere Personen, und die – was für ein Wort! – das *experimentum crucis* vollzog.

16. DIE SCHÖNHEIT IN DER ORDNUNG DES INTELLEKTES (METAPHYSIK DER KUNST)

Echtes Organ der Natur ist der Genius auch im Falle der Dichtung, wie überhaupt der Kunst. Nur wird hier begreiflicherweise unser Prüfstein, vor allem die paradoxe Subsumtion der Begriffe, versagen, eben deshalb, weil die Dichtung niemals aus den Begriffen stammt, sondern unmittelbar aus den Ideen auf rätselhafte Weise – *mirabili et ineffabili modo* – in die Sprache übergeht. Ohne Zweifel aber gibt es auch hier sichere Kriterien dafür, ob jemand Dichter ist oder nicht. Wenn das nicht stillschweigend zugegeben würde, so hätte es keinen Sinn, Litteraturgeschichten zu schreiben, die ja doch werten; auch Werke über Malerei und Plastik würden dann soviel bedeuten wie Bücher über gutes und schlechtes Essen. Das ist aber nicht der Fall, sondern die Werke über Dichtung und bildende Kunst – deren einige unsere höchste Bewunderung erregen – setzen voraus, daß der Genius nachprüfbar ist wie das Gold beim Juwelier. Und das ist auch der Fall, nur sind die Kriterien anderer Art wie die beim Genius der Erkenntnis. Ein Federstrich Lionardos ist immer Kunst, und der gleiche von einem Manne, der rührende Hirsche im Walde getreu nach der Natur malt, ist es niemals; das geht hart auf hart.

KANT hat in der »Kritik der Urteilskraft« den Gedanken klar ausgedrückt: wenn ich sage: »Dieser Wein schmeckt mir«, so verlange ich von meinem Nachbar nicht, daß er ihm auch schmecke, sondern ich weiß, daß dieses Urteil subjektiv ist und auf den angenehmen Empfindungen meiner Zunge beruht, nicht seiner. Sage ich aber: »Dieses Bild ist schön«, so spreche ich ein Geschmacksurteil aus, mit dem ich sagen will, daß es objektive Giltigkeit habe. Während ich also im Falle des Weines der Meinung bin, »de *gustibus non est disputandum*«, meine ich das hier nicht, sondern ich halte stillschweigend jeden für einen Banausen, der dieses Bild nicht schön findet. Ob ich damit gerade in diesem Falle recht habe oder nicht, ist eine andere Frage, auch die, ob es überhaupt gelingt, einen bündigen Beweis für die Objektivität der einzelnen Geschmacksurteile zu finden. Tatsache ist nur, daß sie seit jeher gefällt werden, und daß in ihnen allemal der stillschweigende Anspruch auf Objektivität enthalten ist. Die gesamte Kunstwissenschaft (Ästhetik) beruht auf diesem Anspruch, der sich *sua sponte* einstellt, denn sonst hätte sie keinen Sinn. Objektive Giltigkeit aber heißt: Giltigkeit, die vom Objekte selber stammt und von ihm besiegelt wird (heißt nicht etwa juristische Objektivität zwischen zwei Parteien).

Darum gibt es auch keine falschere Definition der Kunst als die von ZOLA, wonach sie Natur sei, »gesehen durch ein Temperament« (*vue à travers un temperament*). Denn es ist nicht einzusehen, wie ein bloßes Temperament, ein subjektiver Seelenzustand also, den Maßstab für die Schönheit abgeben solle: diese Temperamente wären doch nur Brillen »*à travers*« man sich die Natur ansähe; wieso aber wäre dann das Martyrium unzähliger Künstler, von denen wir mit Bestimmtheit wissen, daß sie um der Kunst – nicht um ihrer Brille – willen gehungert und gedürstet haben; das aber

tut man nicht für ein subjektives Temperament! Sondern all diese Menschen hatten das bestimmte Bedürfnis, daß sie im Dienste einer Sache standen, deren Grund nicht bei ihnen liegt. In der Kunst, das weiß jeder Künstler, manifestiert sich die Natur selber in einer besonderen Weise, die das Schöne und das Erhabene in sich schließt, was keine Menschenseele und kein Temperament aus sich heraus erzeugen kann. Dadurch sind ihre Genien genau so Organe der Natur, wie es die der Wissenschaft sind. – Man kann (und das ist geschehen) behaupten, daß es die tiefstmögliche Weise ist, in der die Natur sich offenbart und ausschüttet; Nietzsche und George dachten so. Dann wäre das Moralische ein Randphänomen, das ebenso hätte ausbleiben können und das im Altertum auch ausgeblieben ist. Man könnte auf dieser Basis eine Renaissance des Heidentums begründen, und etwas in uns wünscht ständig, daß das möglich wäre. Haltbar aber wäre diese Gründung nur dann, wenn die mit dem klassischen Altertum etwa gleichzeitig, aber ohne Berührung mit ihm sich abspielenden Vorgänge in Palästina bloß empirischen Ursprunges wären und nicht reine Ereignisse der Natur.

Hier wäre nun, was die Schönheit angeht, für die Philosophie der Ort, einen Wissenszweig abzuspalten, dessen Aufgabe es ist, jene objektive Begründung der Kunst in der gleichen Weise wie bei der Wissenschaft klarzulegen, und dieser Zweig müßte den Namen »transzendentale Ästhetik« tragen. Allein wie man weiß, ist dieser schon durch eine gänzlich andere Bedeutung bei Kant in Anspruch genommen. Denn das ist die Überschrift des ersten Buches der »Kritik der reinen Vernunft«, »der Edelstein in Kants Ruhmeskrone«, wie SCHOPENHAUER, etwas überschätzend, sagt. Wir müssen also statt dessen die Bezeichnung »Metaphysik des Schönen« annehmen, obwohl transzendental und metaphysisch nicht dasselbe sind. Damals aber, als Kant das schrieb, war die Bedeutung des Wortes »Ästhetik« im Sinne von Kunstwissenschaft noch nicht im Schwange, und er polemisiert sogar gegen diesen Gebrauch des Wortes, indem er sich auf die Bedeutung beruft, die es bei den Griechen gehabt hat; denn bei ihnen hieß »αἰσϑησις« etwa Empfindung, bestenfalls Wahrnehmung und hat nichts mit dem Schönen zu tun. Indessen, diese zweite Bedeutung setzte sich durch, und sieben Jahre später in der »Kritik der Urteilskraft« nimmt er sie an; so heißt auf einmal »ästhetische Urteilskraft« das, was wir heute davon erwarten, nämlich Urteilskraft in Sachen der Kunst.

Kant fügt sich also dem Sprachgebrauch und zwar sehr sinnvoll; denn er hat inzwischen gefunden, daß jeder empirische Gegenstand in drei verschiedenen Arten auf das Subjekt einwirken kann: auf das Erkenntnisvermögen, das Begehrungsvermögen (ein zopfiger Ausdruck für das, was wir seit Schopenhauer einfach den »Willen« nennen) und auf das ästhetische Gefühl, dessen logischer Bestandteil das Geschmacksurteil ist. Nun zweifelt er natürlich keinen Augenblick daran, daß die Blume wirklich da ist und nach Naturgesetzen lebt, auch nicht, daß ihr angenehmer Duft durch reale Duftstoffe in der Nase erzeugt wird. Sehen wir aber, wie er sich das Problem verdirbt, wo es um die Schönheit geht! Er schreibt den herrlichen und wahrhaft tiefsinnigen Satz: »Sagen: diese Blume ist schön, heißt eben soviel, als ihren eignen Anspruch auf jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachzusagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruches hat sie gar keine Ansprüche.« (Kritik der Urteilskraft § 32. Sperrung von mir.) Man hört ordentlich aus diesen glasklaren Sätzen zwar nicht die einzelne Blume, aber ihre Idee »den Anspruch stellen«, daß man ihre Schönheit anerkenne; das aber setzt voraus, daß dem im ästhetischen Gefühl als Schönheit Ankommenden etwas Reales entspricht, das in der Idee enthalten ist – denn sonst könnte es nicht ankommen. Schön aber ist, »was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird« (K. U., § 22) – wieder ein Hieb, der transzendental sitzt. Keine Metaphysik des Schönen wird je ohne diese Kern-Sätze KANTs bestehen können. Aber nun kommt das graue Elend: »Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf jedermanns Bestimmung, als ob es objektiv wäre« (Sperrung von mir). In diesem »als ob« liegt die ganze Wirrnis, die Kant hier und anderswo angerichtet hat. Dem ästhetischen Gefühl entspricht also – nichts! Das sage man einmal einem Künstler, der für seine Sache hungert und dürstet! Es ist geradeso, als wolle man sagen: der Stein fällt auf die Erde, »als ob« er schwer wäre, Lionardo greift nicht zum Pinsel, »als ob« es Schönheit gäbe, sondern weil es sie gibt, und der Stein fällt, weil es Schwere notwendig geben muß. Oder man muß sagen: Lionardo hat bloß Spaß gemacht, und demgemäß sind alle seine Werke nur Ausspinnungen privater Seelenzustände, Natur *vue à travers un tempérament*.

Daß dieses »es gibt« der Schönheit nicht von demselben Genus ist wie das der Farben, versteht sich von selbst. Aber jene Blume Kants, die »ihren eignen Anspruch stellt«, tut das ja auch nicht als Einzelexemplar, unter dem *principium individuationis*, sondern aus dem archetypischen Potential der Natur. Dort aber lagert die Schönheit wirklich und nicht »als ob«, wobei alle Bemühungen der Künstler, sie im Werke darzustellen, stets mißlingende *actus demonstrandi* sind. Nach KANT aber ist die Schönheit »bloß eine Idee«. Oder wie...? Stehen die Sphingen am Nil und die Tempel an den Küsten des Mittelmeers, die Standbilder und die Dome deswegen da, weil irgend jemand eine »bloße Idee« aus sich herausgesponnen hat, die er vorher in seinem Gemüte aus unbekanntem Stoff erzeugte? Oder: weil die Natur selber kraft eigner Freiheit und vermittels des Genius sie schuf? Wo käme die staunende Verehrung her, die seit Jahrtausenden diesen Werken gilt, wenn sie nicht den wirklichen Stempeldruck der Natur in einem ihrer tiefsten Offenbarungsakte an sich trügen, sondern irgendeinen hergelaufenen »Als – ob« ihr Dasein verdankten? Es verlohnte sich gar nicht, hinzusehen. Lebten Homer und Dante für ihre eignen fixen Ideen, die sie aus sich heraus erzeugten, oder wurden sie von der Natur her gelebt, die ihnen undurchdringliche Aufträge gab? Aber auch die Lyrik, in der es doch dauernd »ich« heißt, ist doch, wenn sie Kunst ist, nicht um einen Deut weniger objektiv, als die Ilias oder der Hermes des Praxiteles, und nur die volle Bewältigung wirklich zugeworfenen Gutes macht die Größe und das Wunderbare an ihr aus. – »Wir wissen von vielen der größten bildenden Künstler, und zwar solcher, die die strenge Stilisierung, die souveränste Umformung des Gegebenen übten, daß sie sich für Naturalisten hielten, ausschließlich das, was sie sahen, abzuschreiben meinten. Tatsächlich sehen sie von vorneherein so, daß es zu dem Gegensatz innerhalb des unkünstlerischen Lebens, zwischen der inneren Anschauung und dem äußeren Objekt gar nicht kommt. Vermittels der geheimnisvollen Verbindung des Genius mit dem tiefsten Wesen alles Daseins ist sein gänzlich individuelles...Sehen...die Ausschöpfung des objektiven Gehaltes der Dinge« (SIMMEL: »Kant und Goethe«, S. 25). Und so ist es auch. Wir haben allen Grund,

diesen Aussagen der selbst betroffenen mehr zu glauben als den Überlegungen eines noch so großen Mannes, der immerhin von dem Verdachte nicht frei ist, nie eine Blume wahrhaft schön gehalten zu haben.

Diese Art, vom Subjekte her zu philosophieren, ist es, die die Philosophie in Verruf gebracht, ja an den Rand der Lächerlichkeit getrieben hat. Man hat sich am Worte »Idee« sakrilegisch vergriffen. Solche Ausdrücke wie »Vernunftidee«, »bloß eine Idee« und deren Variationen, wie sie bei Kant an den entscheidenden Stellen fast auf jeder Seite vorkommen, dürften die Lippen eines Philosophen gar nicht überschreiten können, ohne sie zu verdorren. Denn wie kann man mehr sein als eine Idee! Auf diesem Wort liegt PLATONs bannende Zauberformel vom »seinhaft Seienden«, womit unter anderem das letzthin Objektive ausgedrückt ist, und jeder Versuche, es ins Subjekt zu verlagern, hat eben jene Deklassierung der Philosophie ins Reich der Verstiegenheiten zur Folge, die man besonders am Beispiel des sogenannten »deutschen Idealismus« studieren kann. Eigentlich wollte Kant das ja gerade verhindern und in seiner Theorie der Erfahrung gelang es ihm auch, aber in der Ästhetik, der Ethik und in seiner Religionslehre treibt der »Idealismus« von neuem aus und verdirbt ihm die Probleme. Es wird alles unnatürlich.

Nun haben z. B. die großen Engländer, Kants eigentliche Lehrmeister, mit dem Worte »Idee« noch weit größeren Mißbrauch getrieben. Bei John Locke ist alles »idea«, was nur überhaupt ins Intellektuelle schlägt: Vorstellungen, Empfindungen, Wahrnehmungen, Begriffe, Halluzinationen – alles trägt diesen Namen wild durcheinander; hier ist die Unordnung so weit getrieben, daß sie schon beinahe nicht mehr auffällt. Bei David Hume liegt der Fall milder. Aber eines haben die Engländer nie getan: sie haben nie die Vernunft, die ja die »ideas« trägt, schöpferische Eigenschaften beigelegt; sie haben diesem virginalen Teil des Intellektes nie eine Parthenogenesis untergeschoben, was ja eben der »deutsche Idealismus« tut, und wodurch jene eigentümliche Donquichotterie entsteht, die eben nur bei ihm zu Hause ist. Das kommt daher: die englischen Philosophen waren Weltmänner, was man von Kant eben nicht gerade sagen kann. Sie sind mit ihrer Philosophie, die allerdings jene Tiefenschicht nicht erreichte, an die Kant stieß, niemals lächerlich geworden. Zopf und Pedanterie, die den Leser bei großen Partien des kantischen Werkes oft zur Verzweiflung bringen, sind den Engländern fremd. Daß sie im übrigen andere Untugenden haben, soll nicht verschwiegen werden, wie ja überhaupt das nationale Element stets ein trübendes, nie erleuchtendes ist. Die Philosophie soll auch keinen Erdgeruch an sich haben, sondern nach dem Himmel schmecken, der über allen Erden ist.

17. DER FORTSCHIRTT DER WISSENSCHAFT UND DAS ENDE DER ASTRONOMIE

Das allgemeine Urteil über Kunst und Wissenschaft lautet so, daß die Kunst nur solange da ist, als der Genius lebt, aus dem sie quillt, während die Wissenschaft, einmal in der Menschheit angeregt, einem ständigen Fortschritte unterliegt, der unaufhaltsam ist, und den man dann mit dem Fortschritt des Menschengeschlechtes gleichsetzt. In der Tat: die große Zeit der antiken Plastik wird begrenzt durch Phidias, mit dem sie anhebt, und etwa durch den Pergamenischen Altar, mit dem sie erlischt, weil der Genius sie verließ. Das Epos ist an einzelne Dichtergestalten gebunden, und man weiß ganz gut, daß das reine Glücksfälle sind, von denen keiner den Homer erreicht. Die Lyrik hat bisher am wenigsten nachgelassen, und es gibt heute lyrische Dichter, die sich den größten an die Seite stellen dürfen; ihr scheint in ewiges Leben verliehen. Die tempelbauenden Mächte sind längst erlahmt; jedermann weiß, daß man heute keine gotischen Dome mehr bauen kann, und das Goetheanum in Dornach wird niemand für große Architektur halten. Die Kunst also lebt davon, daß der Genius sie nicht verläßt; damit hat das allgemeine Urteil recht.

Bei der Wissenschaft aber liegt die Sache anders. Man kann deren Fortschritte unmöglich leugnen, denn wir können heute weit mehr Chemie als Lavoisier, und im Vergleich zu dem, was jeder durchschnittliche Astronom heute vom Weltall weiß, ist Kopernikus ein Waisenknabe. Aber irgend etwas sträubt sich in uns, diese chemische und astronomische Vielwisserei in einen Rang mit den wissenschaftsgründenden Genien zu setzen, von denen sie lebt. Es gibt in der Tat Höhepunkte der Wissenschaft, so fühlt man unwillkürliche, wenn man an die großen Namen denkt. Dieses Gefühl könnte es aber nicht geben, wenn die Wissenschaft in ihrer ganzen Substanz, durch jedermann förderbar, fortschritte. Das tut sie auch nicht, sondern dieser Trug wird vielmehr durch einen ihr – nicht der Kunst – eigenen Mechanismus erzeugt, der ihr Bild trübt. Sie hat nämlich die Eigentümlichkeit, *in actu demonstrandi* Methode abzuwerfen. Das heißt, es entsteht sehr schnell eine systematische Ordnung, die *a priori* ist und durch welche jedermann befähigt wird, Wissenschaft zu treiben. Durch sie läuft die Wissenschaft weiter, auch wenn der Genius sie längst verlassen hat. Jedermann konnte den Neptun entdecken, nachdem durch das Gravitationsgesetz die Ablenkung der Uranusbahn in festen kausalen Zusammenhang gebracht war, und die Entdeckung des Uranus selber war die Wirkung des von Herschel konstruierten Spiegelteleskopes. Aber beides erregte Aufsehen. Die Planetenjagd wurde dann später als Sport betrieben, bis sie, in der photographischen Methode, schließlich von jedem Angestellten eines Observatoriums durchgeführt werden konnte. Die weiter Bearbeitung übernehmen dann die Recheninstitute, wahre Marterkammern des Intellektes. Aber zu sagen: »Die Erde ist ein Planet« oder »Der Mond fällt wegen seiner Schwere – nicht«. Das konnte nicht jedermann, denn das geschah ohne Methode und vor ihr.

Wenn man sich mit einem durchschnittlichen Astronomen der heutigen Tage – und die Natur läßt nur noch durchschnittliche zu – unterhält, so fällt einem das vom Erhabenen seines Gegenstandes gänzlich Unberührte auf. Wir stoßen auf eine gähnende Leere, eine tiefe Gelangweiltheit, die wir uns bei den großen Astronomen der klassischen Zeit gar nicht vorstellen können. Das kommt daher: die heutigen leben nur noch in der Methode – die erlernbar ist –, jene aber vom Gegenstande selber, der sich ihnen als Objekt entgegenwarf. Kann man sich den Scheiterhaufen Giordano Brunos in dieser Phase des rapiden Fortschrittes der Wissenschaften überhaupt nur vorstellen? Oder das »*e pur si mueve*« des GALILEI? Oder kann man sich denken, daß jemand eine umstürzende, die Natur des Menschen bedrohende Entdeckung macht und in tiefster Besorgnis darum, ob eben diese Menschheit durch sie nicht vielleicht ihres Seelenheiles verlustig gehen könnte, sich ständig weigert, sie als Buch herauszugeben, bis ihm schließlich das erste gedruckte Exemplar noch

gerade eben auf dem Sterbebette gereicht wird? So aber handelte Kopernikus. Unser *anonymus* aber würde sich die Beine ausreißen, um den besten Verleger zu finden, damit nur ja die Menschheit nicht um einen weiteren Fortschritt der Wissenschaft betrogen werde. Das sind doch Unterschiede, die auffallen müssen, und die sich schon sehen lassen können. Warum ist das riesenhafte Mehr an Wissenschaftsmaterial, das die moderne Astronomie gegenüber ihrer klassischen Phase besitzt, in Wirklichkeit ein Weniger an bildendem Geistesgut? Wir antworten: aus demselben Grunde, aus dem römische Kopisten und moderne Epigonen der Antike keine Phidias und Praxiteles sind; der Genius hat die Wissenschaft der Astronomie genau so verlassen wie die griechische Plastik, und der Schein eines objektiven Fortschrittes entsteht allein durch die Methode. So wie die hohe Zeit der antiken Plastik von Phidias bis zum Pergamenischen Altar reicht und nicht weiter, so reicht die der Astronomie von Kopernikus bis Newton. Haarscharf hört sie hier auf, und Herschel, der Planetenjäger, steht bereits auf der anderen Seite. Von da an arbeitet die Astronomie im Dienste des verehrten Publikums, zu dessen Wissensbereicherung, und damit es immer genau weiß, wie spät es ist. Bis dahin aber hatte sie den Auftrag, den Begriff des Unendlichen als Erlebnis in die Menschheit einzuprägen.

Den hatten freilich schon die Griechen mit ihrem *apeiron*, aber sie regten sich nicht darüber auf; ihre euklidische Seelenverfassung hinderte sie daran. Der Abendländer aber von Luther an (der noch nicht dazugehört) wurde durch diesen Begriff geradezu umgewandelt. Er stürmte damals von zwei Seiten auf ihn ein: in der anschaulichen Welt durch die Astronomie und in der begrifflichen durch die beiden großen Mathematiker Descartes und Leibniz. Daß hier eine vollständige Umbildung des inneren Habitus sich vollziehen mußte, mit allen Gefahren für den Seelenzustand und das religiöse Weltbild, das ahnte Kopernikus, und daher kam seine Scheu vor der Preisgabe seiner »Revolutiones«. Ob diese Gefahr bestanden wurde, das steht heute noch in Zweifel. Denn daß das Unendliche anschaulich unmöglich, gedacht aber notwendig ist, das ist ein Konflikt, der nicht durchzuhalten ist, und der, einmal erlebt, seine umbildende und hohlraumschaffende Tätigkeit nicht mehr unterbricht. Dies alles aber, wovon wir hier reden, schafft nur die geniale Phase einer Wissenschaft, während welcher das Objekt selber sich noch entgegenwirft und sich seine Organe unter den hierzu auserwählten Menschen schafft. Es ist der Gnadenzustand der Wissenschaft, genau so wie in der Kunst; er hält an, solange die Natur will, und er hört auf, wenn der Mensch etwas will; der redet dann vom »Fortschritt«, und zwar von seinem. Aber er bemerkt nicht, daß er damit in den Hohlraum fällt, der sich, als Korrelat zum unendlichen Weltraum, in ihm aufgetan hat.

Niemand wird leugnen, daß in der Astronomie seit Newton kein Genius mehr erstanden ist; die Vorherrschaft der Methode leistet dann die Phase der Verbürgerlichung ein, zu der auch die Verweltbürgerlichung gehört. Wissenschaft als Erhöher und Versucher des Menschentums hört damit auf. Und wenn schließlich immer noch ein Abglanz von Würde in einer Wissenschaft verbleibt, so stammt der allemal aus jener Phase, in der sie wirklich, vom Objekt her, an den Menschen herantrat und ihn bedrohte, genau so wie es die Schönheit tut.

Es gibt daher eine »Geschichte der Wissenschaft« vom Standpunkte der Methode aus gesehen. Nach dieser weiß die Menschheit am Anfang sozusagen nichts und am Ende alles. Dann aber gibt es noch eine andere, latente, die den wirklichen Hergang darstellt. Diese zeigt die oft sehr dünnen und nur dem ebenbürtigen Auge sichtbaren Brücken auf, die von einem Genius zu andern geschlagen sind. Die Stelle, an der Kant den Begriff der Materie aufgreift, von Newton kommend, ist eine solche Brücke. Hier schlägt die Wissenschaft in die Philosophie ein, beide noch in den Händen des Genius, und stärkt die weltbildschaffende Kraft der kantischen Philosophie: ob hinreichend, ist freilich eine andere Frage. Jedenfalls greift das newtonische Gedankengut sowohl in die transzendentale Ästhetik wie in die Logik ein und von hier aus erhebt es sich verjüngt von neuem. Vom Standpunkte der Methodik, deren menschliche Vertretung die Gelehrsamkeit ist, sieht es so aus, als ob die gründenden Genien nur kleine Angestellte im namenlos fortschreitenden Wissenschaftsprozeß seinen, in dem man dort gern auf die Verdienste der »Vorgänger« hinweist. Und es mag auch manchmal so scheinen, als ob das berechtigt wäre, denn wenn man etwa sieht, was alles ausprobiert worden ist, um von der verwickelten Epizykel-Rechnerei loszukommen, so scheint es so, als ob dem Kopernikus nur eben gerade durch Zufall die richtige Lösung eingefallen sei; bei Newton ist es ebenso. Allein wenn man die Sache von nahem betrachtet, so ist es eben doch nicht so, und gerade die Worte »Zufall« und »Einfall« sagen alles. Sie sind ja sprachlich beinahe Übersetzung und Kommentar des Wortes »Objekt«, das »Entgegenwurf« bedeutet. (Ein Witzbold dagegen übersetzte etwas gewaltsam »Methode« mit »Umweg«.) Darin aber liegt alles. Denn das Genie hat in Wirklichkeit gar keine Vorgänger im eigenen Fach; der geniale Prozeß spielt sich *in statu nascendi* nicht ab, sondern ist natur-unmittelbar. Die Vorarbeiten anderer stehen zum Entdeckungsakt nicht im syllogistischen Verhältnis, sondern in dem von Reizursache und Reiz, das ist das Merkwürdige. Der »fallende Apfel« war wichtiger als die Vorarbeiten. Ein kluger Mann hat einmal diesen eigenartigen Zu-Fall mit dem Konsekrations-Moment im Abendmahl verglichen, und ich muß gestehen: so meine ich es auch. Es ist dabei gleichgiltig, was andere Vorgänger vor ihm gedacht haben, ja was er selbst vorher dachte. Nur deshalb nun, weil dieser Konsekrationmoment ja – da es um Wissenschaft geht, nicht um Religion – einen *actus demonstrandi hat*, dieser aber methodisch sein muß, eben, weil Wissenschaft so beschaffen ist, nur deshalb sieht es für jemanden, der keinen Blick für das spezifisch Geniale hat, so aus, als ob erst die Methode da war und in ihr das »Verdienst« der großen Entdecker. So wie beim Tauziehen schließlich durch ein Minimum von Kraftüberlegenheit auf der einen Seite die Entscheidung fällt, und der, von dem dieses Minimum ausging, prämiert wird, so stellt sich die Gelehrsamkeit den genialen Akt vor. Es ist aber nicht Verdienst, sondern Gnade, und das Ergebnis wird nicht, wie beim Gelehrten erarbeitet, sondern geschenkt. Das Genie schwitzt nicht. – Übrigens, wer jene *unio mystica* mit dem Objekte erfahren hat, der besitzt die eigentümliche, vom Objekt selber stammende Festigkeit in seinem Namen und seiner Gestalt, die beide heimlich von ihm verändert werden, gegenüber den Versuchen der Gelehrsamkeit, ihn zu prämiieren, das heißt zu nivellieren. Nicht einmal Schopenhauer mit seiner sonst richtigen Vorstellung vom Genie gelang es, Newtons Autorschaft am Gravitationsgesetz fortzubeweisen und es für einen Vorgänger zu reservieren.

Der Astronomie aber erging es nach dem Abschluß ihrer genialen Phase wie dem Volke Israel auf seiner vierzigjährigen Wüstenwanderung, nur daß diese heute noch nicht beendet ist. Es ist doch merkwürdig, daß selbst Kosmologien wie Hörbigers Glazialtheorie, die zweifellos geniale Züge trägt, doch eben nicht ziehen; sie erregt Aufsehen bei den Interessenten, aber sie erregt das Menschentum nicht mehr. Dies eben deshalb nicht, weil die Aufgabe der Astronomie, das Unendlichkeitsbewußtsein einzuprägen und den faustischen Menschen zu schaffen, mit Newton ganz abgeschlossen ist. Sie geht über Kant weiter und nicht über die Physik. Das Jahrhundert, das nun folgt, kann nur säkularisieren, sonst nichts. Es geht allen Entdeckungen, vorgeblichen neuen Weltbildern, die in dieser Wüstenwanderungs-Zeit entstehen, trotz der aufdringlichen Reklame, die sie oft mit sich machen, so, wie es dem TALLEYRAND erging, als er Napoleons Tod erfuhr; er sagte: »Das ist kein Ereignis mehr, das ist nur noch eine Nachricht!« So sind alle astronomischen Entdeckungen, hinter denen kein Naturauftrag *in toto* mehr steht, also keine privilegierte Wissenschaft, nur Nachrichten, »prawda« und nicht »istina«. Beschriebe man den wahren, bisher latenten Gang der »Geschichte der Wissenschaft«, so müßte das eine *Aristeia* des Ingeniums werden, und die Handlung spielte sich nur im Wirkungskreis der genialen Zone ab; sie trüge nicht deskriptiv-methodische Züge, also umwegige, sondern epische. Wo aber ist der *vates sacer*, der das tut?

18. ANTINOMIEN DER WISSENSCHAFT ALS VORLÄUFER GENIALER EREIGNISSE

Indessen zieht sich hier – am Rande der Astronomie – ein Gewitter zusammen, von dem man noch nicht weiß, ob es niedergehen oder sich, nach einigem Wetterleuchten, wieder verflüchtigen wird. Ich meine die modernste theoretische Physik, in der sich drei zunächst scheinbar disparate Disziplinen mischen: Die Astrophysik, die Atomphysik und die nichteuklidische Geometrie. Was bei ihnen zunächst auffällt, ist das gehäufte Vorkommen von Antinomien der Wissenschaft. Denn es gibt offenbar nicht nur solche der reinen Vernunft, wie sie Kant in der transzendentalen Dialektik aufgeführt hat, sondern auch die empirische Wissenschaft gebiert sie aus sich heraus unter gewissen Umständen.

Das Merkmal der Antinomie ist, daß bei einwandfrei durchgeführtem Experiment an ein- und demselben Gegenstande zwei verschiedene, sich zunächst widersprechende Ergebnisse herauskommen. So tritt das Atom in zwei gänzlich verschiedenen Gestalten auf: als »Teilchen« und als »Welle«. Das Teilchen ist uns verständlich; bei er Welle aber fragen wir sofort: Welle von was? Aber wir erhalten hier keine Antwort, obwohl es doch offensichtlich ist, daß eine Welle (das Bild ist vom Wasser genommen) doch allemal an die Materie gebunden ist, deren besonderer Bewegungszustand sie ist. Welle von nichts aber kann es so wenig geben wie Welle an sich. Ähnlich antinomisch gespalten ist das Licht, indes es einmal gequantet, also diskontinuierlich, auftritt, das andremal wiederum als Welle. Der Begriff des Atoms selber aber erleidet unter dem Durch der Experimente eine seltsame Wandlung. Zunächst tritt es ganz realistisch auf; es ist der kleinste Teil eines Stoffes, dessen weitere Teilung wohl denkbar, aber nicht ausführbar ist ohne eine qualitative Veränderung; es bleibt also doch seinem Namen treu. Da die empirischen Stoffe aus diesen kleinsten Teilchen bestehen, so müssen diese selbst in genau dem gleichen Sinn real, körperlich, materiell sein, wie jene; anders geht es nicht. Nun zwingen aber wiederum Experimente dazu, dem Atom eine Reihe von Eigenschaften abzusprechen, die der empirische Großkörper hat. Es hat keine Farbe, keinen Geruch, deinen Geschmack, keine Wärme – wenn es sich nicht bewegt –, kurzum, man stößt hier auf John Lockes Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Was Farbe erzeugt, heißt es, kann nicht selber farbig sein usw. Bisher ist alles ohne Antinomie. Nun nötigen uns aber, wie die Atomphysiker versichern, weitere Experimente dazu auch die Raumerfüllung zu den sekundären Qualitäten zu rechnen, und die Folgerung ist: »Was die Raumerfüllung bewirkt, kann nicht selber Raum erfüllen.« – und hier ist das Ende da. Denn die Raumerfüllung gehört zum transzendentalen Gegenstande, ist also *a priori*; und wenn das Atom Gegenstand der Erfahrung sein will, so muß es Raum erfüllen, oder es existiert nicht. Nun scheint es aber tatsächlich so zu sein, daß der gegenwärtige Stand der Atomphysik die Raumerfüllung als bloße sekundäre Eigenschaft ansehen muß, und wir finden daher auch folgerichtig das Atom auf einmal als ein »bloßes Symbol« wieder. Es steht also ähnlich wie mit der »Welle an sich« – und dem steht die unwiderlegliche Sicherheit entgegen, daß ein empirischer realer Stoff nur aus empirischen realen Stoffen zusammengesetzt sein kann, nicht aber aus »Symbolen«. Die Antinomie ist offensichtlich. Es liegen hier aber nicht etwa Laxheiten im Denken vor; diese Atomphysiker sind viel zu kluge Leute, um das nicht zu sehen, und sie haben in dieser Beziehung gar keine Ähnlichkeit mit jenen Biologen um die Jahrhundertwende, die mit einem Minimum an kritischer Begabung auskamen und die ja auch mit ihrer neuen Weltanschauung Schiffbruch erlitten. Hier sieht es anders aus, dies umsomehr, als wir es mit einer über die klügsten Köpfe wie rasend hinwegsausenden Wissenschaft zu tun haben, die erhebliche Resultate aufweisen kann. Einer von ihnen gestand mir einmal: »Je mehr unsere Wissenschaft fortschreitet, umso unklarer werden uns ihre Grundlagen.« Sie geht in der Tat über ihre Köpfe hinweg – aber Köpfe sind es. Das war bei den Biologen nicht der Fall. Es besteht auch zwischen ihnen eine merkwürdige Einigkeit; man sollte meinen, daß jener Antinomienreichtum Gelegenheit böte, den bekannten Gelehrtenzank untereinander zu entfachen, besonders da wir es überwiegend mit Deutschen zu tun haben; aber davon ist keine Rede. Es verbindet sie vielmehr ein deutliches Gefühl der Zusammengehörigkeit.

Um auf das Atom zurückzukommen, so hat es bekanntlich noch die Eigenschaft, sich durch den Akt der bloßen Beobachtung zu verändern und Bewegungen zu machen, die gegenüber den sonst so präzisen Gesetzen der Physik als willkürlich angesprochen werden müssen. Das hat dazu geführt, daß man hier von »akausalem Geschehen« sprach und glaubte, den Begriff der Kausalität in Zukunft entbehren zu können als einer Art Vorurteil, das nur für die Makro-Welt Giltigkeit habe; an ihre Stelle trat ein »statistisches« Verfahren. Man verwechselte hier die Anwendung des Satzes vom Grunde zum Zwecke der Voraussage, – diese versagte wegen der willkürlichen Atombewegungen – mit der Kategorie der Kausalität, ohne welche es Erfahrung überhaupt nicht gibt. Denn die Bewegungen des Atoms selber sind natürlich –

ganz gleich, ob man sie voraussagen kann oder nicht – genau so als Wirkung sowohl mit ihrer Ursache als mit ihrem Grunde durch die Notwendigkeit verknüpft, wie alles andere Geschehen auch. Indes, wie ich höre, hat man das wieder abgeblasen, wenn auch sicher nicht aus Einsicht in das Wesen des transzendentalen Gegenstandes, zu dem die Kausalität als Kategorie gehört, sondern, weil ihnen angst und bange wurde.

Diese antinomienreichen Gedankengänge um den kleinsten empirischen Gegenstand, das Atom, stehen nun, verbunden mit Problemen der nichteuklidischen Geometrie, in Zusammenhang mit den größten empirischen Gegenständen, denen des astronomischen Weltalls. Ein Dreieck, dessen eine Spitze auf der Erde und dessen beide anderen jenseits der Milchstraße liegen, heißt ein transgalaktisches Dreieck. Bei der Messung dieser Dreiecke stellt es sich nun heraus, daß ihre Winkelsumme nicht, wie es die euklidischen Geometrie verlangt, 180 Grad ist, sondern 180 Grad + n, wobei dieses n proportional mit der Seitenlänge zunimmt. Diese verblüffende, aber rein empirisch gefundene Tatsache stimmt nun durch einen eigenartigen Zufall – wenn man so sagen darf – überein mit der Grundannahme der Riemannschen nichteuklidischen Geometrie, welche sich eben just auf der bloß gedachten Voraussetzung aufbaut, daß die Winkelsumme im Dreieck größer als zwei Rechte sei; dies setzt wiederum die Aufhebung des Parallelenaxioms voraus, so daß also der axiomatische Satz lautet: »Parallelen schneiden sich im Endlichen.« So entsteht der mathematische Lehrbegriff des »nichteuklidischen Riemannschen Raumes«, und die moderne Astrophysik rechnet seitdem auf dieser und nicht auf euklidischer Basis.

Seit Henry Poincarés »Wissenschaft und Hypothese« hat sich nun die Meinung durchgesetzt, daß in der Mathematik lediglich deren rein logischer Teil sowie die Zahlen und ihre Gesetze *a priori* sind und synthetische *Urteile a priori* durch sie gebildet werden können, also nur das Rechnerisch-Abstrakte, daß dagegen die euklidische Geometrie *a posteriori* sei, das heißt empirisch,. Ihre eigentümliche, ja keineswegs geleugnete Sicherheit und Unvermeidlichkeit stamme aus Erbgewohnheiten durch Anpassung, als eine ähnliche Theorie wie die David Humes über den Kausalsatz. Das euklidische Dreieck mit seinem Satz »Die Winkelsumme beträgt 180 Grad« ist demnach der Grenzfall zwischen den beiden Sätzen »Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 180 + n Grad« (RIEMANN) und »Die Winkelsumme im Dreieck beträgt 180 – n Grad« (LOBATSCHWSKY); im euklidischen Dreieck ist demnach n = 0. So sieht die Sache dann logisch und rechnerisch aus. Die euklidische Geometrie wird dadurch zu einem Sonderfall von Physik, die auf Messung beruht, wie bei den Ägyptern. Dies um so mehr, so sagt man dort, als auch auf der andern Seite, beim Atom, sich eine ähnlich rechnerische Begegnung mit der nichteuklidischen Geometrie angebahnt hat.

Will man diese in sich folgerichtige Auffassung als eine Art Selbstkonstituierung der theoretischen Physik annehmen, die sich damit ihre Verfassung gibt, so ist dagegen nichts einzuwenden. Erhebt man aber den Anspruch, ein Weltbild zu schaffen – und das droht immer – so meldet sich sofort der folgende schwerwiegende Einwand: die Messung eines transgalaktischen Dreieckes ist eine Erfahrung, an deren physikalischer Zuverlässigkeit nicht gezweifelt werden kann. Aber es ist eine Einzelerfahrung, die keine Notwendigkeit enthält; es kann morgen eine andere gemacht werden, die sie korrigiert. Darüber aber gibt es noch eine Erfahrung überhaupt, zu der auch der messende Astronom selber gehört, einen Begriff der Erfahrung, die Erfahrung an sich – ein Singular; diese aber unterliegt nicht physikalischen Gesetzen, sondern transzendentalen, und deren Theorie sagt aus, daß diese wirkliche Welt vor uns sich im dreidimensionalen Raume ausdehnt, der, als absoluter Raum, *a priori* ist, und dessen Gesetze, die der euklidischen Geometrie, es gleichfalls sind. Es ist notwendig, einen dreidimensionalen Raum anzuschauen, und es ist ebenso notwendig, daß die in ihn heineinkonstruierten Figuren eben jenen Gesetzen der Geometrie gehorchen, die uns seit der Entdeckung durch die Griechen bekannt sind. Da aber der reine Raum *a priori* und der relative Raum, der von den empirischen Dingen ausgefüllt ist, derselbe Raum sind, so müssen sich diese Dinge nach den Gesetzen der Geometrie, die nur synthetische Urteile *a priori* enthält, richten. Das aber heißt: in Wirklichkeit ist die Winkelsumme im transgalaktischen Dreieck genau so gleich zwei Rechten, wie in jedem andern auch. Wenn die Messung ein anderes Ergebnis liefert, so ist das physikalischer Schein (also doch wohl optischer, verursacht durch Krümmung des Lichtstahles). Es steht also die transzendentale Erscheinung = empirische Wirklichkeit gegen den physikalischen Schein, und die Vorzugstellung, die das euklidische Dreieck gegenüber denen der nichteuklidischen Geometrie einnimmt, ist die, daß jene beiden, das Riemannsche und das Lobatschewskische nur erdachte Dreiecke sind, das euklidische aber allein der anschaulichen Welt angehört und daher von der Natur ausdrücklich besiegelt ist. Mit ihrem Satze aber, daß die Geometrie ein Spezialfach der Physik sein, hat sich die moderne theoretische Physik bewußt auf den vorhellenischen Standpunkt, also auf den »ägyptischen«*, gestellt, nach welchem die geometrischen Ergebnisse empirisch, durch Messung entstehen. Die Frage ist, ob man das kann.

---

* Die ägyptische Methode, den Winkelsummensatz zu beweisen, wäre die: man schneidet tausend Dreiecke aus Papyros von verschiedener Gestalt und Größe, mißt bei jedem den Winkel, addiert sie, und erhält dabei einen Wert von sagen wird 179°60′35″ bei dem einen, beim andern 181°34′14″ usf. Die Resultate schreibt man untereinander, addiert sie und dividiert durch 1000, wodurch man einen Mittelwert erhält ,der sehr nahe bei 180 Grad liegt. Diese Methode ist also statistisch. Da bei jeder beliebigen Wiederholung dieser Mittelwert von ca. zwei Rechten immer wieder herauskommt, so kann man mit Fug und Recht sagen: Die Winkelsumme im Dreieck ist gleich zwei Rechten. Das ist aber Wahrscheinlichkeit. In der hellenistischen Methode heißt es: Ich konstruiere ein Dreieck von beliebiger Gestalt und Größe und ziehe durch einen Eckpunkt eine Parallele zur Gegenseite; dann ist, da $\alpha = \alpha'$ und $\beta = \beta'$ (als Wechselwinkel) und $\alpha'\gamma\beta' = 2$ R., $\alpha + \beta + \gamma = 2$ R. Das aber ist immer und notwendig so.

Man kann es nicht, denn es liegt nicht in unserem Belieben, die Mathematik hier oder da einzuordnen. Diese Ordnung schafft die Natur. Alles Wissen, das auf Messung beruht, kann nur zur Wahrscheinlichkeit führen und ist daher vorwissenschaftlich, wenn wir Wissenschaft in dem hier vertretenen Sinne verstehen: denn diese trägt stets den Stempel der Notwendigkeit. Da aber die Mathematik diesen Stempel immer trägt, so ist sie von der Physik artverschieden. Hier liegen geniale gründende Akte vor, die nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Die Geometrie euklidischer Art hat einen natürlichen Vorrang vor der Physik, kann also nicht eine Unterabteilung von ihr sein. Man hat in den letzten Jahrzehnten sich daran gewöhnt, von ihr despektierlich zu sprechen, als sei sie eine Art Primitivform; die Physiker halten gewissermaßen nur die Dreiecke nichteuklidischer Façon (Winkelsumme = 2 R – n und Winkelsumme = 2 R + n) für standesgemäß, weil bei ihrer Berechnung nur die logischen und die arithmetischen Elemente erscheinen, die – nach ihrer Meinung – allein *a priori* sind, und sie halten den euklidischen Fall »Winkelsumme gleich 2 R« für eine Art Lausbubenstück der Natur. Vor dem Zeichen aber, das hier aufgezogen ist, nämlich der »reinen Sinnlichkeit« und dem »reinen Raum«, haben sie eine wahre Scheu, die ich, nach Erfahrungen, die ich mit sehr klugen Vertretern dieser Menschenklasse – so muß man sie fast bezeichnen – gemacht habe, nur als Verdrängung begreifen kann. Sie wollen es nicht wahr haben, daß es so etwas gibt, und doch ist das transzendentale Experiment, das Kant zum ersten Male hier angestellt hat, im Gegensatz zu allen physikalischen, auf Messung beruhenden, mit dem Merkmale der Notwendigkeit versehen. Dieses Experiment aber wollen die Physiker einfach nicht machen; sie gleichen darin jenem Priester, der nicht durch das Fernrohr Galileis sehen wollte, um sich von der Existenz der Jupitermonde zu überzeugen. Ihr Lehrer Poincaré ist ihnen mit jener Scheu vorangegangen, indem er den »geometrischen Raum« in eine Linie brachte mit dem »Tastraum«, »Hörraum«, »Sehraum«, das heißt, er verwechselte all diese psychologischen Räume mit dem transzendentalen, den sie zur Voraussetzung haben und der demnach art- und rangüberlegen ist. Es gehört aber, wie ich bemerken muß, eine besonders ausgeprägte Auffassungsgabe dazu, um das, was Kant in seiner transzendentalen Ästhetik vorgetragen hat, lebendig zu begreifen; diese aber fehlt den Astrophysikern. Sie wollen einfach nicht; schopenhauerisch gesagt: sie können nicht wollen. Ihr Denken ist ein ausgesprochen spezialisiertes, demgegenüber das euklidische als primitiv gelten kann; aber in dem Sinne »primitiv«, wie die Entwicklungslehre von einer »Primitivform« spricht gegenüber einer spezialisierten. Die erste ist der Natur näher, wird von ihren Kräften getragen und enthält die zweite *in nuce* in sich. Die zweite aber, die spezialisierte, kann nicht mehr rückgebildet werden und steht der Gefahr des Aussterbens näher.

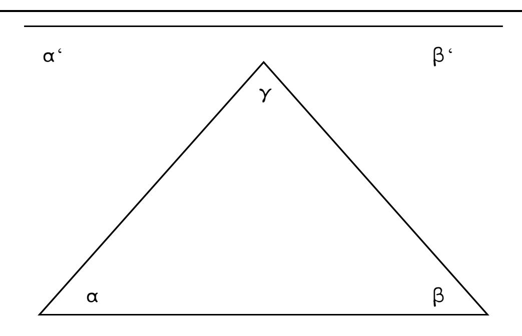
»Warum« – fragte ich den Physiker Pascual Jordan am Ende langer und eindringlicher Gespräche –, »warum bleiben Sie nicht auf dem gesicherten Boden der euklidischen Geometrie stehen und ziehen bei Ihren Berechnungen jenes Plus an Winkelsumme, auf das Sie bei den transgalaktischen Dreiecken stoßen, einfach als Krümmungskoeffizienten des Lichtes ab? Das kann man doch. Denn daß das Licht die einzige empirische Naturkraft sein soll, die sich geradlinig fortpflanzt, das ist doch unwahrscheinlich, und wir wissen zudem, daß es durch Gravitationsfelder abgelenkt wird (sogenannter Einstein-Effekt). Statt dessen drehen Sie den Spieß um und definieren die ‚gerade Linie' als Lichtstrahl! Das heißt aber: Sie schalten das Problem des Lichtweges aus, indem Sie eine physikalische Kraft, das Licht, zu einem geometrischen Gebilde machen! Hier liegt Dogmatik der Wissenschaft vor.«

»Genau das tun wir, und wir müssen es, weil nach unserer Meinung die Geometrie ein physikalisches Sonderfach ist.«

»Dann aber« – meinte ich – »entsteht folgende Antinomie: da der Weg des Lichtes und die gerade Linie ein und dieselbe Sache sind, das Licht aber eine empirische Kraft ist, so sind alle Dreiecke Licht-Dreiecke und werden, wenn man ihre Winkelsumme feststellen will, gemessen; das tun Sie auch stets bei den transgalaktischen und stellen dabei jenen Überschuß über zwei Rechten fest, der proportional mit der Seitenlänge zunimmt. Bei einer bestimmten Größenordnung aber, der Erde näher, hört dieser Überschuß auf, n wird gleich 0 und das bleibt so bis auf jenes Dreieck, das ich hier auf dem Papier zeichne. Diese Dreiecke müßten nun aber auch gemessen werden, denn sie bestehen genau so aus Licht, wie die ihrer gigantischen Brüder jenseits der Milchstraße. Das aber tun Sie nicht! Sondern seit des Thales Zeiten werden die Dreiecke konstruiert, und ihre Gesetze *more geometrico* als synthetische Urteile *a priori* erschlossen. Das hat nichts mit dem Licht zu tun, auch ein Blinder kann es, und so, verehrter Herr Professor, handeln sie auch!« –

»Weil sich diese Methode, die Sie die »hellenistische« nennen, gegenüber unserer »ägyptischen« als die bequemere herausgestellt hat bei kleinen Dreiecken.«

»Nein, sondern weil die Natur so gebaut ist! Stellen Sie sich, wohin Sie wollen, auf jenen transgalaktischen Stern, den Sie anvisieren, oder wo auch immer: stets sieht die Welt gleich aus. Sie ist immer nach allen Richtung hin dem Raume nach unendlich, und nirgends können Sie auf einem Punkt mehr als drei Lote errichten. Denken aber können Sie das freilich stets, und überall können Sie nichteuklidische Geometrie erfinden.«



»Und gerade dieser Bau der Natur ist es, über den die Wissenschaft hinweggeht. Das, was Sie die anschauliche Welt nennen, gerade das lösen wir in nichtanschauliche Formeln auf, ähnlich wie Descartes die geometrischen Figuren in Gleichungen verwandelte. Es bleibt dann allerdings, wie Sie das einmal genannt haben, nur ein ‚Eliminat' der Natur übrig; aber so ist jede Wissenschaft beschaffen. Und, Sie müssen mir das glauben, es gibt ein physikalisches Gefühl, einen inneren Sinn für unsere Wissenschaft, der uns gleich einem Daimonion sagt, wir sollen jene eigentümliche Verbindung von gedachter Riemannscher Geometrie und gemessener Winkelsumme im transgalaktischen Dreieck, die ja beide unabhängig voneinander entstanden sind, ernstnehmen und diesem Wege folgen; es entsteht hier, in Verbindung mit der Atomwelt, wo die Dinge ähnlich liegen, ein abstraktes Ordnungssystem, das einem Nicht-Physiker nur schwer klar zu machen ist, hinter dem aber doch, wie wir meinen, eine ‚im Objekt verbundene' Realität steht.«

Das wäre nun abzuwarten. Jedenfalls würde das aber nicht das Ergebnis der fortschreitenden Wissenschaft sein, sondern die Tat des Genius. Durch sie würde plötzlich wieder die anschauliche Welt zum Durchbruch kommen. Geschähe das, dann wäre allerdings die Wüstenwanderung der Astronomie beendet, und es leuchtete wieder ein echtes, von der Natur getragenes Weltbild auf, gelöste Rätsel, aber geschaffenes Wunder. Der Prometheus-Funke, der hier einschlagen müßte, springt aber nicht zwischen zwei Wissenschaften über, auch nicht innerhalb einer, sondern nur zwischen der Wissenschaft und der Philosophie. Zwischen dem Genius Newtons und Kants fand eine Begegnung statt, die tief befruchtend in die Philosophie eingriff. Die heutige Lage zwischen der theoretischen Physik mit ihren antinomischen Problemen und der zukünftigen Philosophie ist noch die, daß sich zwei Parteien doktrinär gegenüberstehen und miteinander nichts anzufangen wissen. Trotzdem scheint es mir gewiß, daß die Scharmützel, die hier in den Gebieten der transzendentalen Ästhetik und Logik geliefert werden, eben gerade den Boden für eine kommende Entdeckung bereiten. Denn es geht um dieses Territorium.

Wir stehen noch in dem Kapitel »Ordnung des Intellektes«, und diese, die wir die natürliche nannten, ist es, von der eine Reformation der Philosophie ausgehen wird. Ordnung schaffen aber heißt: nie wieder zulassen, daß falsche Namen gegeben werden, wo die Naturkraft eignen untilgbaren Stempels den richtigen bereithält. Ordnung schaffen heißt ferner, über die klare begriffliche Trennung hinweg noch für die richtige Lage Sorge tragen, so daß ein Weltbild im Raum entsteht. Eine falsche Lage des Intellektes gibt der naive Naturalismus samt Schopenhauer; gar keine Lage, sondern nur ein begriffliches Neben-einander gibt Kants transzendentale Logik; sie, das Kerngebilde seiner Philosophie, ist ohne Raum und ohne Perspektive. Wir wollen uns so stellen, daß wir, gleichwie man die Erde vom archimedischen Punkte aus frei im Weltenraume schweben sieht, so auch die Natur erblicken können.

Neuntes Kapitel

DIE ABSTAMMUNG DES MENSCHEN

(Versuch einer transzendentalen Anthropologie)

Das Gravitationsgesetz – Newtons *accent aigu* auf die astronomische Wissenschaft – ist anschauliches Gemeingut der Europäer geworden; es gehört zu deren Weltbild und hat dort Wurzeln geschlagen. Niemand kommt auf den Gedanken, daß ein fallender Stein plötzlich aufhören könnte zu fallen, und die Gebildeten wissen, daß sein Fallen und Nichtfallen des Mondes dieselbe Sache sind; er kann nicht plötzlich stehen bleiben; man weiß: das geht nicht. Kants transzendentale Logik aber, die weit tiefer im Weltcharakter schürft, hat diese Stufe nicht erreicht. Ihr ist der Übergang in den Bestand der anschaulichen Welt nicht geglückt. Sie fristet ihr Dasein in Büchern, die so schlecht geschrieben sind, daß nur die sie verstehen, die selber schlecht schreiben. Und doch ist in ihr, wenn man sie umwandelt und erweitert, vor allem aber, ihr perspektivischen Raum gibt, ungeheure weltbildschaffende Kraft enthalten. Säße sie so im Vorstellungsleben der Europäer fest wie das Gravitationsgesetz: es wäre unmöglich, diesen Europäern einen so gewaltigen Bären aufzubinden, wie es die Lehre von der Abstammung des Menschen vom (spezifischen) Tier ist. Man würde mit derselben Sicherheit sagen: das geht nicht! Unsere Großväter sagten das auch; aber man hat sie mit Demagogie mundtot gemacht.

Jene Sicherheit aber ist wirklich vorhanden, denn sie ist, wie die des fallenden Steines, *a priori* und notwendig. Anders ausgedrückt; es ist unmöglich, daß der Mensch tierische Vorfahren habe und nach den Gesetzen von Anpassung und Vererbung entstanden ist. Aus dem innersten Gehalte der transzendentalen Logik heraus wird die Notwendigkeit seines eignen Stammes bewiesen. Dabei spielen Biologie, vergleichende Anatomie und Paläontologie nur die Rolle eines empirischen Weges, der nebenbei beschritten werden kann. Diese Wissenschaften geben großen Farbenreichtum her, aber sie bedürfen der erleuchtenden Kraft der Philosophie.

1. DIE ENTWICKLUNGSLOSIGKEIT ZWISCHEN VERSTAND UND VERNUNFT ALS TRANSZENDENTALER BELEG

Hier gibt es durchaus kein »vielleicht« und »wahrscheinlich«; die transzendentale Logik verfügt über zuverlässige Prüfsteine. Die von der philosophierenden Biologie aufgebrachte Meinung geht bekanntlich dahin, daß der Mensch, der ja Vernunft hat, diese von seinen tierischen Vorfahren, bei denen man deutliche Anklänge davon fände, auf dem Entwicklungswege allmählich erworben habe; so also, daß auch die höchsten Leistungen der menschlichen Vernunft nichts anderes seien als gesteigerte Phasen des tierischen Intellektes. Man müsse nur lange Zeit genug zur Verfügung haben, und das hat man ja. Demgegenüber ist zu sagen: das, was beim Menschen, auch dem niedrigsten, »Vernunft« heißt, kommt beim Tier, auch dem klügsten selbst nicht andeutungsweise vor; denn Vernunft und Verstand stehen nicht im möglichen Entwicklungsverhältnis zueinander, sondern in dem zweier Aggregatzustände. Das Tier hat niemals Vernunft, wohl aber Verstand; der Mensch hat immer beides. Der Verstand ist »das allgemeine Merkmal der Tierheit« (SCHOPENHAUER), zu der auch der Mensch gehört; er ist der intellektuelle Faktor der anschaulichen Welt, die dem Tiere allein zugänglich ist und vermöge dessen diese verstanden wird. Vernunft aber ist sein alleiniges Merkmal; sie ist der intellektuelle Faktor der gedachten Welt, die durch sie begriffen wird; sie ist stets mit Bewußtsein ihrer selbst und mit Sprache verbunden. Ein Beispiel: meine Ziege bemerkt, daß sie den Rest von Tränke im Eimer mit der Schnauze nicht erreichen kann, weil er zu tief ist; »infolgedessen« stößt sie ihn um, die Tränke fließt heraus, und nun kann sie saufen. Dieses »infolgedessen« ist aber kein Ergebnis vernünftiger Überlegung, sondern ein Verstandesschluß, der immer nur in Gegenwart der anschaulichen Welt einsetzt. Wenn der Eimer nicht dasteht, so weiß sie nichts davon; wird ihr am nächsten Tag ein neuer gebracht, so handelt sie wieder so, weil ein gleichfalls unbewußtes Gedächtnis die Erinnerungsspuren aufbewahrt hat. Das alles aber hat mit Vernunft nicht das mindeste zu tun, und es gibt keine Brücke zu ihr; wäre das doch so, dann müßte das Tier zu sprechen beginnen und könnte sagen, wie es heißt. Diese Fesselung an die anschauliche Welt ist das charakteristische Merkmal des Verstandes, und genau so und nicht anders ist er auch beim Menschen gebaut. Nur wird er hier dauernd durch die ihn ständig umlagernde Vernunft beunruhigt, so daß jener ständige Wechsel von Anschauung und Begriff, Kategorie und Denkgesetz auftritt. Man könnte jenen hohen Klugheitsleistungen der Tiere, wie man sie oft bei Hunden, Elefanten und Pferden beobachtet und die den Anschein von Vorstufen der Vernunft erwecken, Protuberanzen des Verstandes nennen. Aber sie haben mit der Vernunft nichts zu tun, außer daß sie, wie jene, Intellekt sind. Ein anderes Beispiel: jene schon erwähnten Affen, die mit Steinen werfen können und immer treffen. Gesetzt einmal den Fall, es befände sich unter ihnen ein Individuum, das dies heimlich doch mit der Vernunft oder einer »Vorstufe« von ihr täte, so hätte dieses Exemplar gegenüber den anderen nicht etwa einen Vorteil im Kampf ums Dasein, den es zu vererben vermöchte – wie das so darwinistisch geht –, sondern im Gegenteil: durch die Vernunft könnte das armselig dekadente Wesen denken, daß es mit seinem Steine nicht trifft; dieser tödliche Gedanke würde das Tier verwirren, und es hätte damit jenen Nachteil im Kampf ums Dasein, der bald zu seiner Ausmerzung führen würde. Die Vernunft ist beim Tier ein lebenhinderndes Moment. Der Steinwurf aber des niedrigsten menschlichen Individuums ist ein gänzlich anderer Akt, durch die Einheit von Verstand und Vernunft geleitet; der Mensch zielt, und das ist ein Ausgleichsvorgang zwischen den beiden Aggregatzuständen des Intellektes, auf dem sein ganzes Leben beruht. Im Archetypus des Menschen ist die Vernunft samt ihrem Anpassungsradius vorgesehen. Das Tier ginge an ihr zugrunde, der Mensch kann sie gerade eben ertragen.

Wer also behaupten will, daß je ein Mensch sich aus einem andern Tier »entwickelt« habe, daß er von ihm abstamme, der müßte beweisen, daß es zwischen dem Apfel der anschaulichen Welt und dem begrifflich gedachten einen Entwicklungsvorgang gibt, also Zwischenglieder. Die später zu behandelnden »Schemata« der empirischen Dinge, die solche Zwischengebilde sind, spielen hier nicht mit hinein, da sie nur im Dienste der Entdeckungsakte vorkommen, nicht aber bei der gewöhnlichen Abstraktion. Ebenso müßte er Zwischenglieder zwischen der Kategorie der Kausalität, die im Verstande ruht und die alle Tierheit benutzt, und dem Denkgesetz des Satzes vom Grunde aufweisen, der nur der Vernunft angehört. Beide aber, der empirische Begriff sowohl wie das Denkgesetz, entstehen plötzlich durch den Akt der Abstraktion, den niemals ein Tier vollzieht, und ohne Übergang. Dies ist ein vollgiltiger Beweis dafür, daß der Mensch keine tierischen Vorfahren hat, sondern eine Art für sich ist. Daher ist es nicht etwa Glaubenssache, wenn wir zu dem Ergebnis kommen: der biblische Bericht mit der selbständigen Schöpfung des Menschen befindet sich im Recht gegenüber den darwinistischen Behauptungen, sondern das kann man beweisen. Dadurch wird man gewiß nicht etwa religiöser, aber man irrt sich doch immerhin in einer lebenswichtigen Frage nicht.

Eine »Entwicklung« also der Vernunft aus dem Verstande in dem Sinne, wie wir von einer Entwicklung des Einhufes aus dem fünfzehigen Fuß des Pferdes sprechen, und zwar mit Recht, eine solche Entwicklung gibt es nicht. Die Vernunft kann nur aus dem Verstande plötzlich entspringen wie der Quell aus dem Waldgrunde, gemäß dem plötzlichen und sofort gelingenden Akte der Abstraktion. Und wir haben sehr triftige Gründe, anzunehmen, daß dies nur einmal – einmal – dem ganzen Menschengeschlechte widerfahren ist, so daß es als ein Schicksal auf es herabkam, nicht aber als »Entwicklungsstadium«. Wäre es nur dieses – kein Grad von Anpassungsfähigkeit wäre imstande gewesen, die gänzliche Veränderung der inneren Situation zur Außenwelt in ihren Folgen abzufangen. Das Menschengeschlecht wäre einfach zugrunde gegangen, wenn nämlich die Natur nach den Gesetzen verliefe, wie Lamarck und Darwin sie dachten. Sie hat aber im Archetypus des Menschen eine Widerstandsreserve bereitgehalten, die gerade eben hält. – Das Menschengeschlecht wird also von zwei ganz verschiedenen, einander nicht berührenden Groß-Vorgängen der Natur bewegt: dem metaphysischen Schicksal, das seine Wurzeln in reinen Ereignissen hat und aus der Tiefe der Natur stammt, ferner der biogenetischen Entwicklung, die durch zwei Faktoren bewirkt wird: den Archetypus und die Anpassung an die Umwelt. Dieses spielt sich empirisch ab nur eben mit Ausnahme des Archetypisch-Wesentlichen.

Wer diese beiden Gebiete miteinander verwechselt, dessen »Wissenschaft« schießt ganz unsinnig ins Kraut; wer das erste, Schicksalhafte ausläßt, und nur vom weiten, Biologischen, redet, der bleibt zwar allemal sauber – er darf nur nicht vergessen, es wieder einzuschalten, wenn er eines Tages anfängt »vom Menschen« zu reden. Der ganze populäre Enthusiasmus für die Abstammungslehre vom spezifischen Tier beruht ja auf dieser vergessenen Wiedereinschaltung. Der große LAMARCK tat das niemals. »Wäre« (sic!) – so schreibt er – »der Mensch nur hinsichtlich seiner Organisation von den Tieren unterschieden, so« ... usw. In diesem »wäre« – einem Irrealis – liegt alles das, was die turbulente Entwicklungslehre des neunzehnten Jahrhunderts übersehen hat. Der Herausgeber eines Lamarck-Breviariums, KÜHNER (Diederichs), schreibt hierzu sehr schön in der Anmerkung Seite 113: »Wo auch Lamarck in seiner Systematik vom Menschen spricht, tut er es immer mit dieser Einschränkung (von mir gesperrt), die deutlich besagt, daß er ihm höhere (ethische, soziale) Eigenschaften zuspricht, die eine zoologische Einreihung nicht zulassen. Hier ist das Reservat seiner stillen Frömmigkeit, das er nur dem ‚*Auteur suprème*' gegenüber verantwortet und das für ihn außerhalb seiner Wissenschaft steht.« – Von Darwin an geht die Sache dann holterdiepolter drauflos und das dünnste aller Jahrhunderte, das neunzehnte, ist vollkommen davon überzeugt, daß es zwischen »dem« Menschen und dem Tier keine wesentlichen Unterscheidungsmerkmale gibt.

Das Schicksal aber, das die Menschheit getroffen hat, und wovon sie noch in unverminderter Stärke fortzittert, ist die plötzliche Trennung von Verstand und Vernunft als Vorgang. Er ist zugleich transzendental und biologisch, daher seine unwiderstehliche Macht. Zweifellos hat einmal das Menschengeschlecht sich in einem Zustande befunden, in dem die beiden heute so deutlich getrennten Aggregatzustände des Intellektes eine Einheit bildeten. Als Dauerzustand ist uns das heute nur schwer vorstellbar, weil es ja derselbe Intellekt ist, der, im Zustande der Entzweiung, von seiner Einheit reden muß. Zudem ist uns die ewig flimmernde, beunruhigende, ansterregende Tätigkeit der Vernunft eine durch Tausende von Generationen eingefleischte Gewohnheit geworden. Allein wir haben für die gelegentliche Wirksamkeit dieser Einheit einen lebendigen und deutlich betonenden Zeugen, ein Restgebilde aus jener Zeit, und zwar ist das der geniale Prozeß in der Menschheit, der ja nie ganz abbricht und sich, vertreten meist durch den Einzel-Genius, in ihrer genialen Zone abspielt. Wenn man die Zeugnisse der Entdeckungsakte beachtet, so findet man stets ein momentanes Zusammenschlagen von Verstand und Vernunft, indem beide plötzlich das höchste hergeben, was überhaupt in ihnen ist. Wir finden eine unerhört gesteigerte Anschaulichkeit, die sich am empirischen Gegenstande entzündet, ein Aufrücken in die mythische Sphäre der Erkenntnis, zu gleicher Zeit aber erlebt die Vernunft ihr höchstes Abstraktionsvermögen, indem sie das Gesetz sozusagen vom Himmel reißt. Das alles aber geschieht durch den Geist, und hier allein ist er an seinem Platze. Die Philosophie darf sich in Zukunft nicht mehr dazu hergeben, dieses Wort (*pneuma*), das eine so präzise und gar nicht anders zu lokalisierende Bedeutung hat, anzubringen, wo es ihr beliebt. Der ärgste Mißbrauch, der damit getrieben wird, ist der Ausdruck »Menschengeist«. Der Mensch hat keinen Geist. Jedenfalls ist er nicht Eigentümer des Geistes, so wenig, wie er in der Ethik Eigentümer der Güte ist. Der Mensch schlechthin hat nur Intellekt in seinen beiden Aggregatzuständen; im Genie bricht vom Objekt her Geist ein und bemächtigt sich für kurze Zeit, Gedächtnisspuren hinterlassend, des Einzelnen. Die Bewegung aber, die hier vor sich geht, hat Stromrichtung stets vom Objekt her zum Subjekt, nie umgekehrt. Die Natur arbeitet so und nicht anders. Da nun die ganze geniale Zone der Menschheit dauernd in Tätigkeit ist, so braucht man sonst in der Verwendung des Wortes Geist nicht unnötig sparsam zu sein, und kann leichthin von geistigen Menschen sprechen; worauf es ankommt, ist nur, die Richtung jenes Wehens (*pneuma*) nicht zu verfehlen, und damit den Eigentumsgrund. Das Subjekt ist zu schwach, um Geist aus sich heraus zu erzeugen; denn zeugen kann nur die Natur.

Betrachtet man diesen Gelegenheitsvorgang im Menschen als ein Überbleibsel aus einem früheren Gesamtzustand, so wird man genötigt, diesen als den weitaus höheren und glücklicheren zu betrachten und ihm den Namen des paradiesischen zu geben. Wir wissen aus den Biographien der Genien, daß sie die Tage und Augenblicke, in denen ihnen der große Wurf gelang, für die glücklichsten ihres Lebens erachteten, ja oft für die einzig glücklichen; nur um ihretwillen, so meinen sie durchweg, lohnt sich das Leben. Denn in der Tat: »Wo sich Subjekt und Objekt berühren, da ist Leben« (GOETHE). Der Paradieszustand aber ist der, in welchem der Geist, der dieses Berührung trägt, stets gegenwärtig ist. Er wird beendet durch den Biß in den Apfel, also plötzlich, und dessen Sinn ist »zu wissen, was Gut und Böse ist«, und zu erkennen, daß man nackt ist. Das aber heißt: die Vernunft reißt sich los, und der Mensch wird von diesem Augenblick an dem denkbaren Mißgelingen seiner Werke preisgegeben; »Verflucht sei dein Acker; Dornen und Disteln soll er tragen.« Dieses Mißlingen heißt ἁμαρτια, »Fehlgriff«, und wird gewöhnlich mit Sünde übersetzt. Von hier aus gesehen – und zu diesem Blick muß man kommen – stellt sich die gesamte Geschichte der Menschheit als das reine Gegenteil von einer Entwicklung nach oben dar; vielmehr als ein Fall. Die Menschheit kommt herab. So denken alle großen Jahrhunderte, alle Religionen, auch die Antike, und am schärfsten hat es das Buch Genesis erfaßt, das an echtem Tiefsinn gar nicht zu überbieten ist. Doch wir wollen das Gebiet der objektiven Theologie, das hier unmittelbar vor der Tür liegt, jetzt nicht betreten. Die Religionen haben jedenfalls durchweg die Aufgabe, zu heilen; sie sollen diesem nachparadiesischen Zustande der Menschheit, der durch die abtrünnige Vernunft verursacht ist, entgegenwirken. Da nun die Vertreibung aus dem Paradiese ein wirklicher Vorgang ist, so müssen es auch die Religionen sein, welche die Rückverbindung (*religio*) wiederherstellen und keineswegs etwa Erfindungen des »Menschengeistes« sind – dessen einzige Entschuldigung wäre, daß es ihn nicht gibt.

Das Menschengeschlecht ist seinem Wesen nach metaphysisch offen und hat daher ein Schicksal. Sein Intellekt, ständig vom Geiste bedroht, liegt im Polgebiet der Achse der Natur. Hier drängt sich folgendes Bild auf: Die Eskimos wohnen am Nordpol der Erdachse – ohne es zu wissen. Das Menschengeschlecht wohnt am subjektiven Pol der Naturachse – ohne es zu wissen. Nimmt ein Polarforscher einen Eskimo mit und klärt in auf, was seine Reise zu bedeuten habe, so weiß dieser auf einmal, daß die Erde eine Achse hat und sich dreht; er kehrt als rechter Pfiffikus zu seinem Stamme heim. Ebenso klärt die Philosophie Einzelne aus dem Menschenstamme auf über die transzendentale Lage des menschlichen Geschlechtes. Von hier aus wundert sich der Mensch über sein Dasein. Sicherlich hat schon mancher genau auf den Nordpol gesessen, so daß er, wenn er es wußte, das Gefühl bekommen konnte: Die Erde dreht sich um mich. Auf dem Pol der Naturachse aber saß noch niemand, denn er würde sich dann im Paradiese befunden haben. Niemand, außer dem Menschensohn.

Alle Tiergeschlechter dagegen sind voll eingebettet in den biologischen Prozeß, der sich in der Natur, langsam verlaufend, abspielt; sie sind erklärbar aus ihrem Archetypus und ihrem Anpassungszustand. Sofern der Mensch Säugetier ist, gilt das auch für ihn, und man kann ganz unbesorgt an das Problem seiner Entwicklung herangehen, wenn man nur stets den Unterschied von seiner Abstammung im Auge behält. Aus Gründen der transzendentalen Logik ist es *a priori* unmöglich, daß er tierische Vorfahren habe, das heißt, daß er je etwas anderes war als Mensch. Das schließt aber nicht aus, daß er kraft seiner Eigenschaft als Säugetier den Gesetzen der Entwicklung unterliegt wie jedes andere auch. So muß er auch einmal im Wasser gelebt haben, aber nicht als Fisch, sondern als Mensch.

2. DAS INGENIUM LAMARCKS

Der Entwicklungsgedanke ist durch den gründenden Akt Lamarcks in die Welt gekommen; vor ihn gab es ihn nicht. Er hat ungeheures Aufsehen erregt – sogar Goethe erzitterte –, und ohne ihn ist die ganze moderne Biologie gar nicht zu denken; sie wäre ohne Schwungkraft. Man könnte von einer Initialzündung reden, die durch ihn erfolgt ist. Aber hier ergibt sich etwas sehr Merkwürdiges: der Grundgedanke Lamarcks, den er ausgesprochen hat, ist unhaltbar – trotzdem ist die Tat genial. Es gibt also so etwas wie : *in actu demonstrandi* falsch – *in statu nascendi* richtig. Dafür ist Lamarck das Musterbeispiel. Bei Goethe, dessen Grundgedanke über Entwicklung im wesentlichen stets richtig waren, lag es offenbar so, daß er die Rolle der Initialzündung nicht übernehmen konnte: es war ihm nicht gegeben, die hierfür nötigen genialen Irrtümer zu begehen – weshalb wir ja Lamarck und Darwin *genii inversi* nannten. Der revolutionäre und paradoxe Einschlag, der hier nötig ist, lag ihm nicht. Darum hatte Goethe zwar auf die Dauer gegen beide recht, aber er war in der Entwicklungslehre nicht der gründende, sondern der bewachende Kopf; er hatte einen sicheren Instinkt gegen jeden falschen Ton in der Wissenschaft.

Die Entwicklungslehre, die ein reichliches Jahrhundert hindurch die Welt in Atem gehalten hat, basiert auf folgenden Grund-Thesen Lamarcks:

1. Es gibt keine Arten, sondern nur Individuen. (Jenes eigentümlich Festhaltende, Sicherstellende, durch das die Individuen genötigt werden, immer wieder als Exemplare einer Art zu erscheinen, ist nur ein Begriff unserer Vernunft. Also Nominalismus.)
2. Es gibt statt dessen nur die »unendliche Entwicklung«, die durch das »autonome Leben« oder die »autonome Natur« und die »günstigen Umstände« (*circonstances favorables*) in sehr langer Zeit und mit unbekanntem Ziel fortschreitet.

Indem also LAMARCK in seiner Vorlesung vom 11. Mai 1800 sagte: »Ich könnte beweisen, daß es weder die Form des Körpers, noch die seiner Teile ist, die seine Gewohnheiten und seine Lebensweise veranlaßt, sondern daß es umgekehrt (sic!) die Lebensweise und alle einwirkenden Umstände sind, die mit der Zeit Körper und Körperteile formen«, so war diese Behauptung genau gegen die Grundlehre seiner Zeit gerichtet. Die Denkrevolution war nicht geringer als die, welche Kant hervorrief, als er sagte, wir leiten die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper nicht ab, sondern unser Denken schreibt sie ihnen vor (was Kant freilich nicht ganz so gesagt hat. H. B.), und diese Lamarcksche

Umkehrung in ihrer von Anfang an gegebenen begrifflichen Klarheit und Strenge war seinen Zeitgenossen eine törichte Gedankenspielerei, »ein Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand« (KÜHNER: Lamarck, Diederichs 1913, Seite 137). Hier haben wir, gut erfaßt, die charakteristischen Merkmale des genialen Vorganges: die paradoxe Behauptung und die Umkehrung; wir sehen das Genie am Werk, selbst Organ der Natur, von der es redet; es tastet an eine entscheidende Stelle der Wissenschaft, die sich bilden will, und vollzieht den gründenden Akt: aber die ausgesprochene These ist unhaltbar. Ein sehr merkwürdiger Vorgang.

Denn die beiden Pole, zwischen die Lamarck seine »unendliche Entwicklung« einspannt, das »autonome Leben« und die »günstigen Umstände«, genügen eben nicht, um die Erscheinung, hier also das Neuerscheinen eines Lebewesens, zu erklären. Man gerät auf unvollziehbare Gedankengebilde, wenn man sich mit ihnen begnügt. Ich trug einmal diese Lehre Lamarcks ohne die geringste Stellungnahme rein objektiv und lehrend einer jungen Studentin, die meine Schülerin war, vor und verwies dabei auf eine Vase voll Sonnenblumen, die auf dem Tisch stand. Sie hörte aufmerksam zu, als ich ihr erklären wollte, daß diese Formen, die nur der Sonnenblume eignen, eben nur durch diese beiden Elemente Lamarcks zu erklären seien; nach einer kurzen Betrachtung fuhr das junge Mädchen auf und rief: »Nein! Niemals« Das ist ja eine Entheiligung der Natur ...!« Sie hatte es richtig erfaßt.

»Ebenso begreift man« – fährt Lamarck fort –, »daß ein Strandvogel, der nicht schwimmen will, aber dennoch das Bedürfnis hat nahe am Wasser zu bleiben, um dort seine Beute zu finden, dauernd Gefahr läuft, im Schlamme zu versinken; da er nun verhindern will, daß sein Körper in das Wasser taucht, so werden seine Beine durch Gewöhnung sich strecken und verlängern. Für die Generation solcher Vögel, die in dieser Weise zu leben pflegen, wird sich dann ergeben, daß die Individuen auf lange nackte Beine wie auf Stelzen gehoben scheinen, die nämlich bis an die Oberschenkel und oft darüber hinaus unbefiedert sind...« (Kühner, Seite 139) – ja, aber das alles unter der Voraussetzung, daß der Vogel, von dem hier geredet wird, ein Storch ist, andernfalls nicht. Sonst nämlich kann er das alles gar nicht »wollen«, denn ich kann durchaus nicht wollen, »was ich will«, und der Storch auch nicht. Das »eigentliche Storchsein« aber macht es erst, daß Lamarck davon überhaupt reden und von »Entwicklung« sprechen kann. Es ist durchaus denkbar und möglich, daß die Störche vor Jahrmillionen einmal neben den Enten, und sogar »als« Enten auf dem Wasser schwammen; am Strande stehen wollen aber und nicht schwimmen, das konnten sie nur, weil sie heimlich Störche waren und keine Enten; denn diese können das nicht wollen. Schopenhauer, der in dem großen und reinen Geiste Lamarcks mit Recht seinen Vorfahren sah, hat das alles schon ganz richtig gesehen. Denn Lamarcks Begriff vom Wollen ist schopenhauerisch und richtig.

Da nun Lamarck, nachdem er einmal sein Entwicklungsgesetz aufgestellt hatte, dieses auch zu Ende dachte, so stieß er – und mit ihm alles, was später unter der Flagge »Darwinismus« segelte – notwendigerweise auf einen Anfangspunkt innerhalb der organischen Welt, und diesen nannte er die »Ur-Gallerte«; dieses Gedankengebilde tritt später als die Ur-Zelle, Ur-Protoplasma usw. auf, übernimmt aber immer dieselbe Funktion. Es ist eine einfache, homogene, also ungegliederte Eiweißmasse, deren Reaktionen auf äußere Einwirkungen aber nicht bloß chemische sind mit ihren beschränkten und daher berechenbaren Möglichkeiten, sondern vielmehr echte Reize, so daß Reizursache und die Reizwirkung inkommensurabel sind. Vorausgesetzt nun, daß es einen solchen Gegenstand in der Natur wirklich gäbe, so gibt es doch keine Möglichkeit für den Intellekt, sich vorzustellen, wie durch noch so lange Einwirkungen von außen her aus einem homogenen Schleimklümpchen je auch nur der primitivste Organismus entstehen könnte. So etwas vertrocknet oder verfault, und das tat es vor Jahrmillionen so gut wie heute. Wir stehen hier vor einem unvollziehbaren Gedankengang. Der Übergang vom bloß Organischen zu Organismus ist nicht möglich ohne Zwischenlandung. Es ist die Stelle, an der jene junge Studentin ihren Protest einlegte. Kein Intellekt vermag so etwa zu leisten. Das Naturgesetz der Entwicklung, so wie es Lamarck und Darwin fassen, das heißt ohne Archetypus, geht nicht in die anschauliche Welt über, sondern verbleibt draußen als leeres Gedankengebilde. »Begriffe ohne Anschauung sind leer« (KANT). Das aber gerade ist das Merkmal eines echten Naturgesetzes, daß es als abstraktes Gebilde der Vernunft jederzeit in die anschauliche Welt eingehen kann; hierbei gelten als unerreichtes Muster die reinen Denkgesetze, die zu Kategorien als Stützen der anschaulichen Welt erstarren.

3. DER DOKTRINÄRE DARWINISMUS UND SEIN HINTERGRUND

Ein jeder, der das hier Vorgetragene liest, sollte einmal mit der Strenge eines Ignatianischen Exerzitiums versuchen, sich die Vorstellung zu suggerieren, daß ein amorphes homogenes Klümpchen Gallerte durch Einwirkung von außen her ein lebendiger Organismus werde, der die Funktionen des Stoffwechsels, des Wachstums und der Anpassung ausübt, so wird er, wenn er redlich ist und keinem Massenwahn unterliegt, bemerken, daß im Augenblick, da er sich diese rätselhafte Verwandlung vorstellt, sich sofort in seinem Intellekt der Archetypus eines bestimmten Lebewesens einstellt mit charakteristischen Merkmalen (etwa eines Infusoriums), und daß ferner dieses unter dem allgemeinen Begriff der Zweckmäßigkeit steht. Das heißt: er kann sich einen lebendigen Organismus gar nicht vorstellen, ohne ihn zweckmäßig zu denken, genau so, wie die physikalischen Körper stets als schwer gedacht werden müssen. Kant nennt dieses untrügliche und immer eintreffende Gefühl die teleologische Urteilskraft. Zweckmäßigkeit ist demnach eine Prädikabilie des lebendigen Organismus (welcher Gedanke allerdings nicht von Kant ausgesprochen wurde, aber doch in der Richtung seines Denkens liegt). Da nun der Begriff der Zweckmäßigkeit seinen Sitz zunächst im Intellekt hat (denn dort treffen wir ihn zuerst), so sehen wir sofort, daß wir es hier wiederum mit der Achse der Natur zu tun haben, die sich automatisch einschaltet, wenn wir vergeblich versuchen, jenes Ignatianische Exerzitium durchzuführen. Der wissenschaftliche Scheinerfolg nun, den die ursprüngliche Entwicklungslehre Lamarcks und Darwins (kurz von jetzt an Darwinismus genannt) gehabt hat, beruht darauf, daß dieses

exercitium als gelungen angesehen wurde; man unterschlug die Kontrolle eines Gedankengebildes durch die anschauliche Welt. Das aber war nur durch Gedankenlosigkeit und Massenwahn möglich. Denn hinter dem Darwinismus steht das uneingestandene Interesse der Emporkömmlinge, die in falschem Optimismus die Einsicht in die wahre Natur des Menschengeschlechtes verdrängen wollen.

Ist demnach am Anfangspunkte der biologischen Klimax der Entwicklungsvorgang ohne das Primat der archetypischen Prägung ein unvollziehbares Gedankengebilde, so gilt das auch für jede andere Stelle, an der eine Art sich aus einer andern nach diesem Schema entwickelt haben soll. Daß es überhaupt phylogenetische Entwicklung gibt und nicht nur die allbekannte Ontogenese, das entdeckt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst Lamarcks. Daß diese aber nur unter dem Primat der Urform vor sich geht, diese Einschränkung muß sich die Lehre gefallen lassen, um aufzuhören, im Dienste von Massengelüsten zu stehen, und statt dessen in den Bildungsschatz des höheren Menschentums einzugehen. Kant und Goethe aber haben Lamarck und Darwin in Schach gehalten.

Der doktrinäre Darwinismus ist genötigt, die Entwicklung der organischen Welt an jenem Protoplasma-Punkte anzusetzen und sie bis zum Menschen durchzuführen – aus dogmatischen Gründen. Anders geht das nicht; es ist ihm nicht erlaubt, andere Faktoren in Erwägung zu ziehen, so wenig wie es etwa dem Astronomen erlaubt wäre, zu sagen, der Mond werde von der Schwere der Erde angezogen, aber auch vom Magnetismus (nur, daß die Basis der Astrophysik nicht dogmatisch ist). Und so entstehen denn jene berühmten »Stammbäume«, die wir in allen darwinistischen Lehrbüchern finden. Das ist das Ergebnis einer Zwangslage. Die freie Forschung* dagegen, die aber im übrigen den Entwicklungsgedanken annimmt, ist in der glücklichen Lage, rein empirisch vorgehen zu können. Und da stellt es sich denn heraus, daß die Abstammungslinien, die man von Fall zu Fall findet, wenn man sie bildlich darstellte, keineswegs einen »Baum« ergebe, eher noch einen Strauch mit vielen Wurzelstücken, und ich möchte auch dies noch als übertrieben ansehen und lieber das Bild von Teichalgen mit ihren unzähligen grünen Fäden wählen. Seit nämlich die nüchterne Wissenschaft der vergleichenden Anatomie eingegriffen hat, schrumpft die Zahl der Abstammungen bedenklich zusammen; das will sagen, die Zahl unableitbarer Einzelstämme ist in der Zunahme begriffen.

Den empirischen Naturalisten, wenn sie ihre dogmatischen Behauptungen aufstellen, will es durchaus nicht in den Kopf, daß der Intellekt nicht hier und da in der Natur vorkommt, wie die rote Farbe, sondern transzendental ist. Die Klügeren unter ihnen bemerken das erst, wenn es zu spät ist und sie bereits Thesen aufgestellt haben, die sie in unlösbare Widersprüche verwickeln. Hierzu gehört die These von der Zweckmäßigkeit als Ergebnis. Es sind, wie gesagt, die Klügeren unter ihnen, die nachdenklich werden, wenn man sie darauf hinweist, daß sie beim Begriff »Organismus« die Zweckmäßigkeit, ohne es zu bemerken, bereits mitgedacht haben; die anderen werden grob oder dogmatisieren weiter. Es scheint leicht, einzusehen, daß die Erfahrungswelt nicht bestünde, wenn es keine Materie gäbe, weil sonst nichts da wäre, wogegen man auch mit einem noch so mittelmäßigen Kopf stoßen könnte; daß sie aber genau so wenig da wäre, wenn es keinen Intellekt gäbe, das einzusehen, verlangt schon einen besinnlichen Kopf mit guter Schulung. – Kant war nun sehr vorsichtig und meinte, dieser Grundsatz der Zweckmäßigkeit, dem *a priori* alle organischen Wesen unterliegen, werden von der teleologischen Urteilskraft nur im »regulativen« Sinne gebraucht, das heißt, wir können gar nicht anders, als alle Untersuchungen über die Lebensgesetze der organischen Welt unter der stillschweigenden Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit zu machen; keineswegs aber sei damit der konstitutive Charakter behauptet, durch den also die Natur selber in ihren Organismen zweckmäßig handle. Hier meldet sich einmal wieder Kants eigentümliche Scheu vor dem Objekt. Denn es hieße doch, die Organismen nur mit der Brille der Zweckmäßigkeit betrachten, wollte man sich mit der bloß regulativen, also subjektiven Bedeutung begnügen. Es muß doch, sagt man sich ganz unwillkürlich, dieser Notwendigkeit im Subjekte etwas im Objekte entsprechen, worauf sie sich gründet, denn sonst ginge es um einen bloßen Zwangsgedanken, nicht aber um Notwendigkeit. Und in der Tat gibt es dieses im Objekt: es ist der »Wille in der Natur« im Sinne Schopenhauers. Da jedes Lebewesen Materie ist, also von innen gesehen Wille, so wird es klar, daß alle seine Äußerungen zweckmäßig sein müssen, eben, da sie ja gewollt werden, und der Wille stets im Sinne der Zweckmäßigkeit verfährt, ohne es zu wissen, versteht sich. Denn daß in der Natur außerhalb des Menschen irgendwo bewußter Wille vorkäme, das hat noch niemand vertreten. Der Vogel baut sein Nest zweckmäßig, weil er es so bauen will; würde er das auch wissen, so würden die Nester an naturgeborener Sicherheit verlieren, so wie die Bauwerke der Menschen, an denen alle paar Jahrzehnte etwas zur reparieren ist. Aber auch Wachstum, Stoffwechsel und Anpassung sind zweckmäßig, weil ihnen der Wille dazu zum Grunde liegt. Das also ist das objektive Korrelat zur teleologischen Urteilskraft, mit ihr verbunden durch die transzendentale Kontinuität der Natur.

4. ANPASSUNG, VERERBUNG, MUTATION

Die Anpassung hat nicht etwa, wie das in den Darstellungen der darwinistischen Litteratur oft zu klingen scheint, einen Sonderauftrag zu Zwecken der Entwicklung, sie liegt nicht außer der Reihe, sondern sie gehört zusammen mit Stoffwechsel und Wachstum zu den drei Grundfunktionen des Organismus im Dienste der Zweckmäßigkeit. Jedes organische Lebewesen ist stets, mehr oder minder gut, an seine Umgebung angepaßt und vollzieht diese Funktion als ständige Tätigkeit, genau wie den Stoffwechsel und das Wachstum. Die Anpassung beginnt auch nicht etwa an einem

---

* Der reaktionäre Darwinismus übte im letzten Jahrzehnt in Deutschland einen unerträglichen Druck auf die freie Forschung aus, wie man ihn sonst nur unter klerikaler Vorherrschaft gewohnt ist. Er war durch die Staatsdoktrin gestützt und diese wiederum brauchte ihn, um das Aufkommen und die Herrschaft einer neandertaloiden Menschenrasse zu rechtfertigen, die sich für den alleinigen Schöpfer der Kulturen aller Völker hielt und sich – fälschlicherweise – »Arier« nannte. Von einem unbefangenen Forscher, Dr. WILH. TROLL, Professor der Botanik in Halle hörte ich, daß sein Gegner im öffentlichen Disput über Abstammungsfragen ihm drohte: »Wer gegen Darwin ist, gehört zu den Staatsfeinden.«

Tage und hört dann auf, sondern sie ist immer da, und das Lebewesen würde baldigst sterben, wenn sie aussetzte, genau so, wie es stürbe, gäbe der Stoffwechsel seine Tätigkeit auf. Nicht angepaßte Lebewesen gibt es nicht. Anpassung ist es, wenn die Miesmuschel (*Mytilus edulis*) im harten Schlag der Meeresbrandung dicke Schalen bildet und nach der Dreikantform strebt, während sie im Teichwasser dünnschalig bleibt und flache Form annimmt; Anpassung ist die Tätigkeit der Pupille, die die Lichtzufuhr zum Augenhintergrund regelt. Die Anpassung sieht also nicht etwa so aus, wie wenn ein Kaufmann in eine kleine Stadt zieht und sich nun, was den Einkauf seiner Waren angeht, den Bedürfnissen der Einwohner anpaßt, wobei, was er selber ist, gar nicht ins Gewicht fällt. Beim Anpassungsvorgang der Lebewesen wird vielmehr der Umwelt ein charakteristisch geprägtes eigenwilliges Wesen entgegengesetzt, und es spielt sich zwischen diesen beiden ein Ausgleichsvorgang ab, der fast der Beziehung zwischen einem Sinnesorgan und der äußeren Erregung gleicht. Die Anpassung ist etwas Produktives, denn sie schwingt in Wirklichkeit nicht zwischen den empirischen Einzeldingen der Umwelt und dem einzelnen Organismus, sondern zwischen deren Archetypen. Es ist ja wunderbar, zu sehen, wie schnell sie oft wirkt; gewisse Meerespolypen – Tintenfische –, wenn sie auf dem hellen Sandboden kriechend in die Nähe eines dunklen Steines kommen, erhalten plötzlich eine dunkle Schutzfärbung nur auf der einen, dem Steine zugewandten Körperhälfte, während die andere in der hellen, dem Sande angepaßten Schutzfärbung verbleibt. Man wird ein solch erstaunliches Phänomen – das ich selbst im Aquarium beobachtet habe – nicht durch unmittelbare Einwirkung des Steines auf die Haut erklären wollen, sondern wir stehen hier im sehr geheimnisvollen Tätigkeitsbereich der Anpassung, die auf den archetypischen Willen zurückgeht, einen Willen freilich, zu dem uns alle Analogien aus dem Menschenleben fehlen. Die Anpassung ist demnach – kantisch formuliert – »von transzendentaler Bedeutung« und steht in »transzendentalem Gebrauch«, nur eben nicht auf die Erkenntnis bezogen, sondern auf den Willen.

Ganz langsame, erst in Generationen fest werdende Anpassungen sind dagegen etwa der gesteigerte Haarwuchs bei zunehmender Kälte der Umwelt. Das Mammut hat seine lange zottige Fellbekleidung deshalb bekommen, weil die ehemals in tropischem Klima stehende Gegend Nordsibiriens, in der wir heute seine Reste im Eise finden, durch eine Polverlagerung von einem starken Kälteeinbruch bedroht wurde. Vorher müssen wir und das Mammut nach Art des indischen Elefanten haarlos denken. Um dieser zunehmenden Kälte entgegenzuwirken, setzte die Anpassung ein, und es kam zu verstärktem Haarwuchs. Was den Wettlauf zwischen Kälte und dem Haarwuchs nicht mitmachen konnte, ging zugrunde, das andere verbesserte seinen Fellbesatz nach dem Ausleseprinzip durch die Vererbung, und so entstand allmählich das uns bekannte Mammut mit dem zottigen warmen Fell; die übergroßen Stoßzähne dagegen, die es charakterisieren, kann man nicht aus der Anpassung erklären, sondern sie sind freies Spiel der Natur, wie das Geweih des Edelhirsches. – Aber man kann den ganzen Vorgang auch anders sehen: das Mammut lebte früher haarlos in tropischen Zonen und bekam plötzlich, durch Mutation, verstärkten Haarwuchs und zottiges Fell, so daß ihm das heiße Klima unerträglich wurde; es wanderte daher in die subarktischen Gegenden aus, wo es leichtere Anpassungsbedingungen fand. Beide Auffassungen sind möglich und enthalten keine jener unerträglichen Zumutungen an den Intellekt, wie sie sonst im darwinistischen Lager gang und gäbe sind. –

Stellt man sich auf der andern Seite etwa ein langsam austrocknendes Meer vor, das die Fische in ähnliche Verlegenheit setzt wie jene Vorfahren des Mammut, so ist damit keineswegs gesagt, daß sie etwa die Seitenflossen zu Füßen umbilden, sondern die Fische gehen einfach sang- und klanglos zugrunde. Was aber an Amphibien und Reptilien im Laufe der Erdgeschichte aus dem Meere aufgestiegen ist und sich zu Landtieren umbildete, das war dazu archetypisch präformiert. Anpassung ist eben immer ein kritisches Frage- und Antwortspiel zwischen zwei ebenbürtigen Gegnern: dem Archetypus einer Tierart und dem archetypischen Potential seiner Umwelt. Er und Es antwortet aus der Machtvollkommenheit des Naturhintergrundes, und dieses Er und Es muß vorhanden sein in des Wortes tiefster Bedeutung, ὀντως ὀν, um das ganze Schauspiel der Entwicklung durch Anpassung zustande zu bringen, das wir bewundern. Jener Krämer, der sich »den Bedürfnissen des Publikums anpaßt«, kann selber eine Null sein. Natur aber ist er niemals.

In der Entwicklungslehre ist Lamarck der gründende Genius; er hat als erster diesen paradoxen und für seine Zeit schreckenerregenden Gedanken gefaßt. DARWIN dagegen fügte ihm die Begriffe der »natürlichen Zuchtwahl« und des »Kampfes ums Dasein« hinzu, die aber den Entwicklungsgedanken selber schon voraussetzen. Beides sind durchaus geglückte Einfälle, die man nie wieder vergessen wird: nur eben gerade das Dogmatische an ihnen, nämlich daß durch sei, ohne archetypische Präformation, neue Arten von außen her entstehen, ist unhaltbar. Natürliche Zuchtwahl und Kampf ums Dasein spielen bei der Verbesserung der Art und der Ausbildung von Varietäten eine Rolle, auf die Art selber aber haben sie keinen Einfluß, denn diese ist jedesmal vorher da. Und nur, was in ihr enthalten ist, kann im Prozeß der »unendlichen Entwicklung« herauskommen. Der Archetypus aber ruht – als Idee – im Objekt und zugleich – als Begriff – im Subjekt. Nur weil es so ist, kann es Entwicklung geben und diese zugleich in der Wissenschaft begriffen werden. *Hoc signum naturae*.

Darwins Beitrag zur Entwicklungslehre betrifft besonders das Gebiet der Vererbung. Der allgemein von der Wissenschaft anerkannte Satz über sie lautet: Erworbene Eigenschaften vererben sich nicht, sondern nur angeborene. Mit der Zuverlässigkeit dieses Satzes wird man im allgemeinen gute Erfahrungen machen, allein es gibt doch Ausnahmen, die zu einer anderen Fassung zwingen. So behaupten unsere theoretischen Physiker bereits, sie könnten durch künstliche Umlagerung im atomaren Gefüge der Keimzellen vererbliche Mutationen hervorbringen. Ferner aber haben wir im Falle des Judentums das Beispiel einer persistenten Rasse durch einen nur ihm eigentümlichen Erbreiz, der, bei Abram, von außen her kam und keinerlei Merkmale des Angeborenseins bei sich trug; ein gewichtiger ethischer Impuls lagerte hier die Keimzellen um. Damit also Vererblichkeit entstehe, ist im wesentlichen nötig, daß irgend etwas auf die Keimzellen in ihrer Funktion Einfluß gewinnt; angeborene Eigenschaften tun dies ohne weiteres, denn sie haben ja in denselben Keimzellen ihre Basis, und ihre Häufung durch künstliche oder natürliche Zuchtauswahl verstärkt sie in der

Nachkommenschaft oft so weit, daß sie zum dominierenden Merkmal werden. Aber es gibt doch eben auch erworbene Eigenschaften, denen der Sprung ins Gefüge der Keimzellen gelingt. Diese sind ja die einzigen im Organismus, die einen unmittelbaren Anschluß an den Archetypus haben; sie stehen in seiner Vollmacht und zeichnen für ihn. Der Vererbungsvorgang ist, wie die Anpassung, immer eine vollgiltige Antwort des Organismus aus dem Grunde seines archetypischen Potentials heraus auf den Erbreiz – der hier generativ die Rolle spielt, wie das Motiv bei der Handlung des Individuums –; er ist aber die bloße Ursache, nicht der Grund. Es hängt alles davon ab, ob dieses tiefste Wesen eines Organismus angesprochen wird oder nicht. Bei Abram war dies der Fall, als er die Worte hörte »Gehe aus deinem Vaterlande...«, und weil er aus Freiheit gehorsam war, deshalb wurden diese Worte Erbreiz und die Erfüllung trat ein: »und ich will dich zum großen Volke machen«. Bei den Griechen, die den Auftrag der Schönheit hatten (um es einmal irgendwie auszudrücken), wurde dieser nicht zum Erbreiz gesteigert, und darum gibt es auch heute keine Griechen mehr. Es wird auch bald keine Deutschen mehr geben, es sei denn im ethnologischen Sinne. Hier ist ein historischer Moment verpaßt worden oder auch vertan.

Zu erinnern ist hier noch an das Weismannsche Gegenexperiment, das dem hemmungslosen Erblichkeitsglauben der Darwinisten Paroli bieten sollte. Weismann schnitt Mäusen zweiundzwanzig Generationen hindurch die Schwänze ab, ohne daß sich auch nur die leiseste Verkümmerung bei den Neugeborenen zeigte. Nun ist ein abgeschnittener Schwanz gewiß keine angeborene Eigenschaft, ja nicht einmal ein erworbene, sondern ein Unglück. Das Experiment trifft also doch die Erblichkeitsvorstellungen des alten rechtgläubigen Darwinismus nicht. Denn der verstärkte Haarwuchs des phylogenetisch entstehenden Mammut ist eben durchaus zugleich eine angeborene (nämlich als Möglichkeit) wie auch eine erworbene Eigenschaft. Indessen gab dieses Experiment zu einem wahrhaft tiefsinnigen Witz Bernhard Shaws Veranlassung, der bemerkte: man hätte, um erbliche Schwanzlosigkeit zu erzeugen, den Mäusen vorher diese als Ideal hinstellen müssen; was genau den Nagel auf den Kopf trifft.

Das Phänomen der Mutation hat von jeher als ein schwerwiegender Einwand gegen den Darwinismus gegolten, und das ist es auch. In meinem Gartenteich wimmelte es vor Jahren von Hunderten und Tausenden von Kaulquappen. Plötzlich entdeckte ich unter ihnen eine, die anstelle der dunklen Schutzfärbung eine silbrig-goldene hatte etwa nach Art der Goldfische. Es war ein ganz sonderbarer Anblick und bemerkenswert, das dieses Tier ja von denselben Eltern abstammte, wie seine dunkelhäutigen Geschwister. Da es mich – wegen des aristokratischen Motives der Natur – besonders lockte, wollte ich es am nächsten Tage fangen und separieren, um zu sehen, was daraus würde. Aber da kam eine Wildente und schnappte es mir fort, aus naheliegenden Gründen. Hier hatte ich aber eine echte Mutation vor mir; das heißt: plötzlich springt eine deutlich betonte und stark verschiedene Variante aus einer Tierart heraus, die nun, je nachdem, auf welche Anpassungsverhältnisse sie stößt, sich entweder erhält oder untergeht. Diese Mutationen machen am meisten von allen biologischen Geschehnissen den Eindruck von Schöpfungsakten; jedenfalls entspringen sie einem freien Spiel der Natur, das seine ganze Kraft aus dem archetypischen Potential schöpft.

So aber müssen wir uns überhaupt die »Entstehung der Arten« vorstellen. Wenn wir in paläontologischen Lehrbüchern lesen, daß in diesem oder jenem Erdzeitalter irgendeine neue Art »plötzlich auftaucht«, um dann wieder zu verschwinden, so sind das eben solche freien Spiele der Natur, auf denen überhaupt der ganze Reichtum an Arten beruht. Denn eines ist doch nun einmal ganz sicher: aus dem bloßen Spiel zwischen einem amorphen und »autonomen Leben« (Wille zum Dasein) und den äußeren Umständen, die das Motiv zur Anpassung werden, läßt sich niemals die charakteristische Gestalt eines Lebewesens erklären (man denke an jenen Protest der jungen Studentin!), sondern diese geht allemal unmittelbar auf den Archetypus zurück, dessen eine Funktion die Bildung eben dieser Gestalt selber ist, dessen andere aber die des Begriffes, vermöge dessen ich sie erkenne. So wenig sich die bildenden Kräfte der Natur aus den bewegenden ableiten lassen, so wenig die spezifische Gestalt aus dem Spiel von autonomen Leben und Anpassung. Denn es muß vorher ein vollgiltig gestaltetes Lebewesen da sein, das sich anpassen kann oder nicht; der Vorgang muß ein Subjekt haben, sonst ist eine Aussage über ihn wohl grammatisch, nicht aber empirisch möglich.

5. DIE UNABLEITBARKEIT DES MENSCHENSTAMMES

Das Kapitalstück der Entwicklungslehre, das ihr so großes Ansehen verschafft hat, ist die These von der Abstammung des Menschen vom spezifischen Tier, also vom Affen. Zur Rede steht also nicht die Entwicklung des Menschen innerhalb des eignen Stammes – die es gibt und geben muß –, sondern die Abstammung von einem andern Stamm, die es nicht gibt und nicht geben kann. Zur Rede steht daher auch nicht die allgemeine Zugehörigkeit des Menschen zu den höheren Säugetieren – zu irgend etwas muß ein Lebewesen ja schließlich gehören –, sondern die phylogenetische Deszendenz von einem bestimmten Säugetier.

Wenn man sich vor Lamarck die Gestalt des Menschen zugleich mit der einiger höherer Affenrassen ansah, so konnte man lächelnd daran vorbeigehen und die auffallende Ähnlichkeit einem Spiel der Natur zuschreiben. Nachdem aber Lamarck den Gedanken der Entwicklung ausgesprochen hatte, konnte man das nicht mehr. Es ist aus mit aller Naivität, und auf einmal steht das große Fragezeichen der Abstammung eines vom andern da. Dieses streckt sich schnell in ein Ausrufezeichen, und im Laufe eines Jahrhunderts erweist sich der Gedanke als unwiderstehlich. Er nimmt Zwangscharakter an, politisiert sich und gerät damit unter das Gesetz des Massenwahns. Man spricht daher mit Recht von einem »demagogischen Darwinismus«, der, Staatsdoktrin geworden, sogar ausgesprochen diktatorisch-autoritative Formen annimmt. – Warum das...? fragt man sich. Lamarcks *reservatio mentalis* ist längst vergessen worden. Man meint, wenn man von der Abstammung des Menschen spricht, diesen ganz und gar samt seinen »höheren Eigenschaften«. Also genau so, wie ein jeder von seinem Vater abstammt, nur eben phylogenetisch gedacht.

Wenn man sich nun statt der sichtbaren Gestalt Affe und Mensch die des Hundes, des Wolfes, des Schakals, der Hyäne und des Fuchses ansieht, also die Gruppe der Caniden, und ihr Vorstellungsbild auf sich wirken läßt, so wird man auch an Hand des Entwicklungsgedankens zunächst auf das Ergebnis kommen: hier müssen Abstammungsverhältnisse vorliegen; die Natur hat diese Arten nicht als einzelne seit Urzeiten nebeneinander geschaffen, sondern es ist entweder eine davon die älteste, die Primitivform, und die andern haben sich daraus spezifiziert – oder sie sind alle miteinander, also die ganze Canidengruppe, spezialisierte Abkömmlinge einer heute ausgestorbenen Art. Denn das eben sagt ja der, an sich richtige Entwicklungsgedanke. Nur die Erfahrung aber, geleitet von den phylogenetischen Einzelgesetzen, kann lehren, in welcher Reihenfolge das geschah, das heißt, wer von wem abstammt. Bei der Canidengruppe hat diese Reihenfolge nur Fachinteresse, und niemand wird sich darüber aufregen, wenn es eines Tages wieder einmal heißt: nein, nicht diese Art ist die ältere, sondern jene, aus diesen und jenen Gründen. Ganz anders bei der Beziehung Affe—Mensch. Hier wurde die Reihenfolge von vornherein dogmatisch entschieden. Man kam gar nicht auf den Gedanken, daß sie anders verlaufen könnte als vom Affen zum Menschen, denn das Dogma vom ständigen Aufstiege des Menschengeschlechtes war ein eingewurzeltes Geistesgut geworden. Die Naturforscher, die sich doch sonst etwas darauf zugute tun, dem Menschen jede Sonderstellung in dem, was sie Natur heißen, zu versagen, hätten diesen Grundsatz doch auch hier anwenden sollen, denn, was den Caniden recht ist, das ist den »Anthropoiden« und Pithekoiden billig. Aber nein! Es ist selbstverständlich, daß der Mensch der letzte Abkömmling ist, denn er ist ja die Krone der Schöpfung, und diese wird zuletzt aufgesetzt. Der Siegeslauf des Darwinismus konnte nicht ausbleiben, denn hinter ihm standen die stärksten Affekte des Jahrhunderts. Nichts ehrt ja den Bürger dieses Zeitabschnittes mehr, als wenn man von ihm sagt: er ist früher ein ganz kleiner Mann gewesen, und seht, was Tüchtigkeit und Ausdauer alles zustande bringen! Einen kleinen Mann in großer Aufmachung, sonst nichts. Jener Krämer, der sich in der Kleinstadt mit nichts und als nichts niederließ, sich den Bedürfnissen der Umwelt anpaßte und so den Kampf ums Dasein siegreich bestand, das ist das Ideal jenes Jahrhunderts. Der hierin enthaltene *impetus* gibt sowohl die bewegende Kraft für die politischen Umwälzungen seit 1789 her, als auch die affektive Stütze für den Darwinismus als einer Emporkömmlingslehre. Ein Greuel dagegen ist dieser Zeit, daß jemand kraft natürlichen, archetypisch besiegelten Privileges mehr ist als ein anderer und demnach über Kräfte und Einsichten verfügt, die nicht auf dem Wege der Anpassung erworben sind.

Nun aber trat in der Geschichte der Entwicklungslehre das Sonderbare ein, daß die Frage nach der Reihenfolge der vorgeblichen Abstammung des Menschen vom Affen doch von besonnenen Forschern angepackt wurde, und daß dabei folgendes verblüffendes Ergebnis herauskam:

1. Eine Abstammung des Menschen vom Affen ist aus Gründen der vergleichenden Anatomie unmöglich.
2. Die tatsächliche Beziehung, die hier vorliegt, ist entweder die, daß die beiden Stämme phylogenetisch nichts miteinander zu tun haben, der Mensch jedenfalls ein eigner uralter Stamm ist. Oder, wenn man ein Abstammungsverhältnis annehmen will, so nur umgekehrt eines des Affen vom Menschen.

Die Hauptstütze für die neue Auffassung der Unableitbarkeit des Menschenstammes von tierischen Vorfahren bildet das »Gesetz der Nichtumkehrbarkeit« von DOLLO-ABEL. Es besagt, daß Organe und Glieder, die sich bei einer bestimmten Art weitgehend spezialisiert haben, nicht mehr zurückgebildet werden können, sondern samt der Art entweder stehen bleiben, oder sich noch weiter in derselben Richtung spezialisieren, wobei die Art allmählich biologisch in eine Sackgasse gerät und ausstirbt. Neuentwicklungen sprießen immer nur aus Primitivformen, die noch Möglichkeiten der Spezialisierung in sich enthalten. Nun sind alle Affenarten weitgehend spezialisiert und zwar zum Leben auf Bäumen, wofür ihre Gliedmaßen, die langen Arme und ihr Kletterfuß Zeugnis ablegen. Ihnen gegenüber ist die Gestalt des Menschen eine Primitivform und biologisch älter als der Affe. Entweder also (wenn man auf dem darwinistischen Standpunkt verharren will) man widerlegt das Dollo-Abelsche Gesetz, auf dem die ganze paläontologische Wissenschaft beruht, oder man gibt Rechenschaft darüber, wo die höheren Affenarten im Verlauf ihres Entwicklungsweges zum Menschen ihre langen Arme stehen gelassen haben.

Die Auffassung, daß Mensch und Affe zwei unabhängige, getrennte Stämme sind, so also, wie zwei Spargeltriebe nebeneinander aus dem Wurzelstock sprießen, wie von Max Westenhöfer u. a. vertreten. Sie ist die nüchternste und damit das Minimum, das man sagen kann; denn es gibt natürlich keine »Zwischenglieder« zwischen Affe und Mensch, und alles, was an dergleichen gefunden zu sein scheint, ist entweder Affe oder Mensch in Kümmerform. Die andere Auffassung dagegen, daß der Affe ein Abkömmling des Menschen sei und schon früh aus dessen Stamm »entlassen«, ist die von Edgar Dacqué, der über sein vorbildliches Fachwissen hinaus noch über geniale Substanz verfügt. Stimmt man dieser Auffassung zu, für die sich ein meßbar wissenschaftlicher Beleg freilich nicht recht finden lassen will, so stößt man allerdings auf »Urszenen des Menschengeschlechtes« (NIETZSCHE), die an Großartigkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Solch eine entwicklungsgeschichtliche Entlassungsszene muß ein Ausmaß gehabt haben, wie das der »Vertreibung aus dem Paradiese«, die in der plötzlich einsetzenden Trennung von Verstand und Vernunft ihren Grund hat. Da diese ungeheuerliche Umkehrung des *à tout prix* falschen Gedankens Darwins aber von einem genialen Menschen stammt, so verlohnt es sich, sie im Auge zu behalten; vielleicht, daß man von anderweit her auf sie gestoßen wird.

Man kann vom heutigen Zustand der Entwicklungslehre sagen, daß sie in ihren Grundzügen abgeschlossen ist, und daß im Lager ihrer Wissenschaft Friede herrscht. Es scheint das Stadium erreicht zu sein, das die Astronomie mit Newton erlangte. Weiter geht es, wie dort, nur über die Philosophie. Man weiß und man erkennt an, daß die Gestalt jeweils das erste ist, und daß sie – unerklärbar – aus dem freien Spiel der Natur ihren Ursprung nimmt. Sie ist unableitbar aus den Schicksalen, die das Gestaltgewordene, also die tatsächlich lebenden Organismen, in der Auseinandersetzung mit der Umwelt erfährt. Anpassung, Kampf ums Dasein, Vererbung spielen sich am Rande der Entwicklung ab, nicht im Zentrum, und sind als wirkende Kräfte schwächer als die aus dem archetypischen Potential der Natur stammenden

Schöpfungsakte. Die Namen Lamarck und Darwin werden mit Respekt genannt, denn durch sie erfolgte die Initialzündung für die ganze Entwicklungslehre. Ihren Totalitätsanspruch freilich lehnt man ab. So kann man in der ganzen Geschichte dieser Wissenschaft von einem heimlichen Siege der platonischen Ideenlehre sprechen, was niemand mehr ernsthaft bestreitet. Damit hat dann freilich auch das erste Buch Genesis gesiegt, und die Hauptbedeutung der alten Entwicklungslehre liegt in ihrer Widerlegung. Die Natur ansehen, als ob ihre Gegenstände Dinge an sich seien, das dürfen die Physiologen; von dem Augenblick an, wo man nach ihrer letzten Herkunft fragt, also nach den Arten, treten diese Objekte notwendig als Erscheinung auf; dadurch wird der kantische Standpunkt unwiderruflich.

Trotz dieses Friedens *intra muros* ist aber ein militanter Darwinismus übriggeblieben, der keine Ruh' geben will. Er ist tendenziös, steht im Dienste der Emporkömmlingswünsche und vertritt im besonderen die Meinung, daß die Werte des höheren Menschentums sich aus den niederen ableiten ließen. Das ist also noch ein Schritt weiter in die eigentliche Menschennatur hinein. Wird ein solcher Darwinismus nun Staatsdoktrin, so kann er lebensgefährlich werden für ein ganzes Volk, das sich ihm unterwirft, und ist es geworden. Hier richtet sich auf einmal unversehens die Rassenfrage auf.

*

Dem Darwinismus ist der Vorwurf gemacht worden, daß er von der Religion ablenke. Mein Großvater sagte: »Wenn der Mensch vom Affen abstammte, so könnte er das Wort Gottes nicht hören.«

Die Buchstabengläubigen wollen das Sechstagewerk retten; aber darauf kommt es nicht an. Die Rechtgläubigen wissen, daß die Welt Schöpfung ist, und das allein entscheidet.

Ein hohes Verdienst um die Widerlegung des Darwinismus erwarb sich im Anfang dieses Jahrhunderts der junge Denker Max Steiner mit seinem Buch: »Die Lehre Darwins in ihren letzten Folgen«. Er vertrat als Jude in Preußen einen konservativ-christlichen Standpunkt.

6. DIE DREIFACHE GLIEDERUNG DER RASSENFRAGE

Auch über den Rassenbegriff gibt es nicht mehrere Arten zu denken, sondern nur eine, die von der Natur und, beim Menschen, von der Geschichte vorgeschrieben ist. Um den am tiefsten in der Natur verankerten Begriff von Rasse, den ich den anthropologischen nennen will, zu verstehen, ist ein Rückgriff auf die anschauliche Welt vonnöten. Ich bin mir bewußt, daß das, was ich hier vorzutragen habe, keine andere Stütze hat, als eben diese anschauliche Welt und ein dabei auftretendes Gefühl im Subjekt, das der Urteilskraft angehört, und zwar der ästhetischen zunächst, dann aber auch der moralischen. Bei wem dieses Gefühl nicht eintritt und wer statt dessen in die begriffliche Welt zurückspringt, dem vermag ich mich nicht verständlich zu machen. Ich müßte ihn nur bitten dieses »das verstehe ich nicht«, das hier einsetzt, nicht für eine Grenze der Dinge zu halten, sondern für die Grenze seines Verstandes.

a) Die beiden anthropologischen Rassen

Lamarck vertrat bekanntlich die Ansicht, daß einige Schwimmvögel, wie Gans und Schwan, deshalb im Laufe der Zeit einen so langen Hals bekamen, weil sie die Gewohnheit hatten, ihre fischige Nahrung tief unter sich im Wasser zu suchen. Unter Vorbehalt des archetypischen Primates mag das hingehen, und bei der Gans besonders kann man die Länge des Halses als Anpassungserscheinung begreifen; die Ente ist bescheidener gewesen, eben weil sie Ente ist. Beim Schwan dagegen genügt diese Erklärung offenbar nicht; hier bekommen wir den Eindruck, als ob die Natur noch mit besonderen Kräften aus ihrem archetypischen Haushalt herausgekommen sein und als freies Spiel die Gestalt eines edlen Tieres hervorgebracht habe im Gegensatz zu seinen ordinären Verwandten. Der Schwan hat nicht nur einen längeren Hals, als Gans und Ente, er trägt ihn auch anders. Das ist der Ort, an dem die transzendentale Besinnung einsetzen muß und fragen: ist dieses Edle (το εὐγενες) ein Spiel der menschlichen Phantasie oder gründet es objektiv in der Natur und hat seine Entsprechung im Subjekt?

Die Natur hat dieses Schauspiel noch mehrere Male wiederholt und zwar vorzugsweise bei nahe verwandten Arten; so setzte sie neben den ordinären, aber tüchtigen Esel das edle Pferd; die Betonung des Edlen beim Hirsch geschah indessen nicht so ausgeprägt auf Kosten des Damwildes. Aber es genügt, dieses Beispiel anzuführen, die doch auffallen und für die eine Erklärung aus bloßer Anpassung nicht ausreicht. Vielmehr ist hier etwas betont, das unser ästhetisches Wohlgefallen in besonderer Weise anregt. Wir gehen aber noch weiter und sagen, daß der Widerhall dieses seltenen Schöpfungsprinzips in der Natur auch in der Ethik spürbar ist – denn sonst gäbe es nicht Handlungen des Menschen, die wir unverkennbar als solche des Edelmutes verstehen, und die sich sowohl von den guten Handlungen aus dem Gesetz, wie von den Handlungen aus Güte, getrennt vom Gesetz, immerhin noch unterscheiden.

Wenn im dreiundzwanzigsten Gesange der Ilias Achill dem flehenden Priamos die Leiche seines Sohnes, die er noch eben zu Ehren des Patroklos zu schänden gewillt war, zurückgibt, so entspringt diese Tat nicht etwa dem Gebot der Nächstenliebe oder einem dumpf gefühlten Vorläufer davon, auch nicht der Güte, denn die gab es im vorchristlichen Altertum nicht, sondern dem Edelmut, den er besaß, weil er aus edlem Stamme war. – Im zweiundzwanzigsten Gesange der Odyssee ruft Odysseus die alte Schaffnerin Eurykleia in den Saal herein, in dem die blutigen Leichname der Freier regellos umherliegen:

> Als sie nun die Erschlagenen sah und die Ströme des Blutes,
> Wollte sie laut aufjauchzen ob seiner gewaltigen Werke.
> Aber Odysseus hielt sie zurück und wehrte dem Eifer.
> Und er begann zu ihr und sprach die geflügelten Worte:

»Freu dich im Herzen, Alte, und hüte dich, laut zu frohlocken!
Sünde wär's, über tote Feinde offen zu jauchzen.
Diese vertilgte der Götter Gericht und ihr böses Beginnen.«

Od. XXII, 407 ff. (Voss)

Auch diese Haltung des Odysseus gründet sich naturunmittelbar auf seiner edlen Abstammung, und jeder Versuch, sie aus dem Sittengesetz abzuleiten, würde sie nur innerlich unwahr machen. – Bis an die Grenze der Bewußtheit, also der Gefährdung, gelangt das Gefühl der adligen Abstammung und der auf ihr sich gründenden Souveränität beim Telamonier Aias. Dieser hatte im Kampf um die Leiche des Achill die entscheidenden Schläge geführt und sie gerettet: ihm gebührten daher nach altem Kriegsbrauch die Waffen. Beim Schiedsgericht aber betrogen die Atriden und Odysseus ihn um sie. Darüber gerät sein Ehrgefühl in fassungslose Wallung und er beschließt, seine Feinde zu ermorden. Durch den Eingriff der Athene wird er vom Wahnsinn befallen und er stürzt sich statt auf jene auf eine Schafherde und richtet unter ihr ein Blutbad an. Beim Erwachen aus seinem Wahn sieht er, was er angerichtet; er kann den drohenden Triumph seiner Feinde und den Hohn des Volkes nicht ertragen und beschließt sich in sein Schwert zu stürzen. Aus dunklen Andeutungen, die er macht, errät Tekmessa, sein kriegsgefangenes Weib, den Plan und bestürmt ihn, davon abzulassen; denn was solle sie und ihr Sohn Eurysakes machen ohne ihn, Aias, den Vater und Beschützer. Das Los der Knechtschaft sei ihnen gewiß, denn sie sein, obwohl königlichen Stammes, nur Kriegsbeute und niemand würde in ihr die Gemahlin des Telamoniers ehre. Beim Hören dieser Verse aus Sophokles' Aias ist es schwer der Tekmessa nicht zuzustimmen, und der Chor tut es auch; fast erwartet man einen Umschwung in der Seele des Todbereiten. Aber es folgt nur noch ein harter Wortwechsel, und die letzten Worte, die Aias zu seiner Gattin spricht, lauten: »Töricht denkst du, wenn du jetzt in dieser vorgerückten Stunde glaubst, meinen Charakter schulmeistern zu können.«* Dann setzt der Chor ein mit dem Lied auf Salamis. – Das Wort »*ethos*« aber, das hier Sophokles den Aias für seinen innersten Charakter gebrauchen läßt, zeigt die Konfliktstelle zwischen den Handlungen aus adligem Stamm und den moralischen Vorhaltungen, die sich im Recht befinden. Denn zweifellos liegt dieses auf seiten der Tekmessa, aber die heldische Handlung des Aias erfolgt trotzdem aus dem unergründlichen Charakter der adligen Natur. Auf einmal steht – das ist das Wunder – der Hörer auf der Seite des Helden. Das aber könnten wir gar nicht, wenn nicht in uns selber etwas wäre, das uns die tiefe Naturgeborgenheit des Edlen – das nicht das Moralische ist – verbürgt. Die nachhaltige Wirkung des Epos aber beruht eben darauf, daß in ihm Menschen handeln, die einer höheren Rassen angehören, Aristoi, und deren Taten und Leiden wichtiger sind als die der anderen, die bestenfalls moralisch verlaufen können. – Das alles aber, was hier als Beispiel vorgetragen wurde, ist die Stelle, auf die NIETZSCHES Ethik hinaus will, die er mit Recht, »Immoralismus« nannte. Der Verlust der adligen Substanz ist in der Tat ein unersetzbarer und hat mit transzendentaler Notwendigkeit den Niedergang des Menschentums zur Folge.

Man muß nach der tiefsten Wurzel für dieses Erscheinungen suchen, und man findet sie in der anschaulichen Welt beim Abstammungsgrunde des Menschen. Sehen wir die beiden Stämme Affe und Mensch wie zwei Spargeltriebe nebeneinander aus dem gemeinsamen Boden der Säugetiergattungen aufschießen, so fällt uns gestaltmäßig sofort ins Auge, daß hier das Gleiche im Spiele ist, wie zwischen Gans und Schwan, Pferd und Esel, und zwar sehr deutlich betont. Zwischen jedes dieser Paare hat die Natur die Zeugungsschranke gesetzt, wenn ihre Hand auch ihn und wieder unsicher ist; wo Begattungen stattfinden, wie zwischen Esel und Pferd, da sind die Bastarde unfruchtbar. Durch die Zeugungsschranke will die Natur betonen, daß hier die Grenze einer echten Art liegt; sie sichert sie dadurch, wie als ob sie sagen wollte: »Ich habe mit dem Pferd durchaus etwas anderes gemeint, als mit dem Esel!« Nun ereignet sich aber beim Menschen, dessen Zeugungsschranke zum Affen hin völlig unübersteiglich ist, das Verhängnisvolle, daß dieses gesonderte und abgesonderte Säugetier in sich selbst diesen paarigen Vorgang noch einmal durchmacht, ohne daß die Zeugungsschranke auftritt. Das heißt, die Menschheit ist in sich selbst in zwei Rassen aufgegliedert, von denen die Ordinäre, die andere das Edle darstellt, genau so wie Gans und Schwan, Pferd und Esel. Das ist der anthropologische Rassenbegriff, dem die ganze Menschheit unterliegt, abgesehen davon, in wieviel ethnologische Rassen sie noch im übrigen eingeteilt ist.

Diese Lehre von der Allogenität des Menschengeschlechtes ist mir vor einem Vierteljahrhundert eingefallen, und ich habe sie hier und da verwendet, manchmal zu weitgehend, dann wieder sehr eingeschränkt. Da mir jede Überzeugungstreue fehlt, ließ ich sie viele Jahre liegen und hielt sie fast für einen Irrtum; aber die Treue lag auf ihrer Seite und ich konnte mich ihrer schließlich nicht erwehren, nachdem die Ereignisse der letzten zwölf Jahre mir ihre Wahrheit erneut aufgedrängt haben; denn sie liegt offenbar im Kern der Geschichte und erreicht in dieser Zeit eine Selbstbetätigung, wie sie noch kein anderes Jahrhundert hat aufweisen können. Ich muß sie daher von neuem und von einer neuen Seite her erklären. »Allogen« heißt hier »zwei Wurzeln haben«, von denen jede in einem anderen Boden steckt; »homogen« dagegen hieße »gleichmäßig aus einer Wurzel kommend«. Die zwei anthropologischen Rassen, aus denen der Mensch besteht, nannte ich die »primäre« und die »sekundäre«. Hier heißt »sekundär«, »das Zweitwichtige schaffen« und ihm verhaftet sein, also alles Nützliche, was zum biologischen Bestande nötig ist; »primäre« heißt »Schöpfer und Träger der Kultur sein«. Es liegt teilweise in Deckung mit der genialen Zone der Menschheit. Physiognomisch drückt sich das so aus, daß der starkknochige plumpe Typus mit der dicken Hirnschale, den hervortretenden Backenknochen, wulstigen Lippen und groben Händen, dem anderen gegenübersteht, dessen feingliedriger Bau, schlanke und zarte Erscheinung, schwebender Gang eben das ist, was man Adel nennt, ein Phänomen, auf das unter allen heutigen Völkern die Engländer den größten Wert legen und es auch am stärksten hervorbringen (vgl. hierzu etwa die Selbstbiographie von Frank Harris). Aber es ist nicht so, daß man sagen kann, er gehöre der primären

---

* μωρα μοι φρονειν
εἰ τ᾽οὐμον ἠθος ἀρτι παιδευειν νοεις, SOPH. Aiax 595.

oder der sekundären Rasse an, so wie man sagt, er gehört zur slawischen oder zur mongolische; sondern da es sich um den anthropologischen Rassenbegriff handelt, so trägt jeder Mensch beide Rassen in sich, so wie wenn eine Gans zugleich auch Schwan wäre. Das eben kommt beim Menschen vor und ist sein rassisches Grundschicksal. Es sind zwei Schöpfungsthemen, die sich bei ihm auswirken und die ihn an den Rand der Verzweiflung treiben können. Ich bin immer der Meinung gewesen, daß die seltsamen beiden Schöpfungsakte, aus denen der Mensch nach dem Wortlaut der Bibel (Genesis 1 und 2) hervorgeht, nämlich »nach dem Angesichte Gottes« und »aus einem Erdenkloß« die Widerspiegelung eben dieses Tatbestandes sind; aber die Theologen haben es mir bisher noch nicht glauben wollen. Je mehr ich aber den hebräischen Urtext zu Rate ziehe, umso überzeugter bin ich davon.

Daß der historische Adel ein besonderes Züchtungsprodukt ist und den wertvollsten Teil eines Volkes bildet, sei hier nur erwähnt: er setzt aber den natürlichen, von dem hier die Rede ist, als Basis voraus; denn was nicht vorher da war, kann nicht gezüchtet werden. Das Verhältnis der genialen Zone der Menschheit aber zu deren primären Rasse ist nicht etwa so, daß der einzelne Träger von genialer Substanz sich proportional mit deren Intensität dem reinen Typus des Edlen nähert. So wünscht man es freilich; allein hier können Rëinkarnations-Schwierigkeiten auftreten, und mancher hat an einem ungefügten Leibe zu tragen, der die Gestalt eines Engels zu verdienen scheint. Wer weiß, was da manchmal vorliegt! Luther müßte eigentlich aussehen wie der Abbé Fénélon oder wie Pascal; er hat aber eine ausgesprochen bäurisch-plebejische Statur und benimmt sich auch danach, Sokrates war »Pöbel« (NIETZSCHE), und dem René Descartes möchte man auch nicht gerne im Dunkeln begegnen. Dagegen halte man die vielen wirklich edel geformten Gesichter der sogenannten »nordischen Menschen« der letzten zwölf Jahre, und man ist erstaunt über die nichts-sagende Ausdruckslosigkeit und deren gänzliche Leere, die sich mit jedem Inhalt füllen läßt, denn auch der Teufel ist fürstliche Majestät. Allein es ist eben nicht so, wie die Rassen-Mystiker (besser Rassen-Materialisten) denken, daß die biologische Rasse der Schöpfer des Geistigen ist. Sondern da der Geist niemals vom Menschen kommt, sondern nur zu ihm (wenn er will), so triff er auf das primäre Rassenelement im Menschen, das dann, wie phosphoreszierend, aufleuchtet. Wenn man daher bei den häßlichen Genien genau hinsieht, so findet man stets an irgendeinem Teil eine sehr edle Ausprägung, meist bei den Händen, die oft zart wie Frauenhände sind, den Lippen und vor allem den Augen. Wer Sokrates oder Luther oder Descartes oder sonst einem Häßlichen in die Augen sah, der wußte sofort, mit wem er es zu tun hatte. Dieses Merkmal ist trotz seiner Zartheit unwiderleglich. Es liegt also wohl eine Affinität zwischen primärer Rasse und genialer Zone vor, aber keine Produktivität. Die Natur hat an zwei ganz verschiedenen Stellen ihrer Wirksamkeit zum Überschwange angesetzt.

b) Die ethnologischen Rassen

Der ethnologische Rassenbegriff ist rein empirisch und hat nichts von einem transzendentalen oder metaphysischen Einschlag an sich, wie der anthropologische. Wenn man von der mongolischen, der indogermanischen, der hamitischen oder der semitischen Rasse spricht, so meint man das ethnologisch und kann sich nun vielfach um die brauchbarste Einteilung streiten. Die Rasse ist das allgemeinste Gebilde, das sich nun, bestimmt durch die geographische Lage, zu den Völkerschaften und Stämmen verengt, während man unter einem Volk bereits etwas versteht, was in die Geschichte eingetreten ist. Doch wechselt der Sprachgebrauch. Die Wissenschaft, die sich damit beschäftigt, heißt Ethnologie oder Völkerkunde und hat sich, parallel mit der Zoologie, im letzten Jahrhundert um das paläontologische Material erweitert, so daß für beide eine Entwicklungsgeschichte entstanden ist, die bis in die ersten Zeiten verfolgbaren Lebens zurückreicht.

Wenn nun die Völkerkunde von hohen und niederen Rassen spricht, so wenn sie etwa sagt, eine höherstehende Erobererrasse habe eine niedrigere Urbevölkerung unterdrückt, versklavt, sich mit ihr vermischt, oder umgekehrt: wo, frage ich, liegt der letzte, von der Natur gegebenen Maßstab für dieses »hoch« und »niedrig« ...? Der Ethnologe darf ja nicht die Kulturen miteinander vergleichen, denn das liegt außerhalb seines Fachraumes; er hat es ja nur mit dem Naturphänomen der Völker und Rassen zu tun und darf auf diese Brücke nicht treten. Trotzdem gebe wir ihm ja recht, wenn er etwa sagt: die Serben stehen höher als etwa die Maoris in Australien oder die Pygmäen im Kongo. Wir pflichten ihm bei, aber es ist damit heimlich ein Maßstab untergelegt, den der Ethnologe nur nicht kennt, der aber richtig ist: der Maßstab des Rassenbegriffes im anthropologischen Sinne. »Die Serben stehen höher als die Maoris« heißt nichts weiter als: im Volke der Serben ist das primäre Rassenelement stark wirksam, bei den Maoris nur noch schwach. Es ist also das geheime Schöpfungsprinzip des Edlen gegenüber dem Gewöhnlichen, die Allogenität des Menschengeschlechtes, die hier wirkt, und, unbewußt, als Maßstab für die Worte »hoch« und »niedrig« angenommen wird. Wir stimmen diesem Maßstab zu, weil er in uns selber wirkt und von der Natur her giltig ist.

Das primäre Schöpfungsprinzip »nach dem Angesichte Gottes« zieht sich von einer Menschenrasse langsam zurück – aus unerforschlichen Gründen – und überläßt dem Walten des sekundären »aus einem Erdenkloß« den Vorrang. So entstehen – durch Anpassung an die Umwelt unerklärbar – die Kümmerrassen. Dieser Vorgang läßt sich in allen erdgeschichtlichen Zeitaltern bis auf den heutigen Tag in gleicher Weise beobachten, und nirgends ist eine Spur von Höherentwicklung des ganzen Menschengeschlechtes zu finden. Die Menschheit zerfällt, heute wie in den letzten Epochen des Tertiärzeitalters, in genau die gleichen hochstehenden, mittleren und Kümmerrassen. Das ist eine Tatsache, die vom demagogischen Darwinismus, wenn er zu Wort kommt, regelmäßig unterschlagen wird. Als Beispiel für jene Kümmerrassen, in denen das Formprinzip der sekundären ohne Gegenspiel die Oberhand gewonnen hat, möge man den Eiszeitmenschen, den *homo heidelbergiensis*, vor allem aber den Neandertaler nehmen, alles Rassen, wie sie, nicht sehr verschieden, auch heute noch vorkommen. Nun hat man, im Anschluß an die Darwinsche These der Höherentwicklung, stets gesagt: der heutige *homo europaeus* sei eine höhere Entwicklungsstufe jenes Neandertalers, der also damit in einem ununterbrochenen Zeugungsverhältnis mit ihm stehe. Er hätte es so weit gebracht; und wenn wir nur auf demselben

Wege fortfahren, so bringen wir es noch zu ungeahnter Vollkommenheit. Nun haben aber die Funde in Oldoway in Ostafrika Menschenreste zutage gefördert, deren Gepräge unverkennbar das des heutigen *homo europaeus* ist, und die erdgeschichtlich älter sind als der Neandertaler.* Hieraus geht hervor, daß jene Kümmerrassen unablässig entstehen und vergehen, und daß sie keinerlei Ansprüche haben, die Vorfahren der höheren zu sein.

Ich glaube, einmal in Webers »Demokritos« gelesen zu haben, daß die Matrosen des ersten Schiffes, das in Patagonien landete und dort auf die ansässige Urbevölkerung stieß, die Weiber dieser Feuerländer nicht anzurühren vermochten – was bei Matrosen schon allerhand heißen will. Hinter diesem Bericht steht ein ernstes Motiv. Es gibt kaum eine Grenze von Häßlichkeit, Schmutzigkeit, Verkommenheit, die nicht von einem lange aufgestauten Geschlechtstrieb spielend überrannt wird; ja, wer in der sogenannten Sexualwissenschaft, bewandert ist, also sagen wir ehrlich: wer gerne pornographische Bücher liest, der weiß, daß hier oftmals ein besonderer Reiz enthalten ist. Aber, wenn der Gegenstand der groben Geschlechtslust aufhört, Person zu sein und nur noch Individuum ist, dann setzt sie spontan aus. Wir hatten in der Betrachtung des Eros, diesen Punkt als den wesentlichen am ganzen Phänomen hervorgehoben. Wenn also jene Matrosen in so unseemännischer Weise reagierten, so könnte das ein Zeichen dafür sein, daß jene Urbevölkerung sich im letzten Stadium des Menschseins befand; die Rassenverkümmerung, d. h. die Vorherrschaft des sekundären Prinzips, hatte ein Maß angenommen, das die Zugehörigkeit zum Menschentum in Frage stellte.

Klar aber sehen wir, wie die Natur anfängt, die Zeugungsschranke aufzurichten, und wir kommen auf das was Edgar Dacqué das »Entlassen aus dem Menschenstamme« nennt. Jedenfalls läge hier das erste, bloß negative, Stadium vor. Denn es besteht ja sonst zwischen allen Menschen und allen Rassen mögliche Geschlechtergemeinschaft. Hier aber erhebt sich instinktiv ein Veto; wenn diese Weiber bloß noch Individuen sind, dann gibt es nur generative Geschlechtsvorkommnisse mit Männern, bei denen es ebenso ist, also mit ihren Stammesgenossen. Der ganze Stamm, geographisch ohnehin abgeschnitten, würde daher der Inzucht anheimfallen, und wenn wir uns dieses Zustand genügend lange Zeit hindurch beibehalten denken, so könnte man hier vor einem Entmenschungsprozeß stehen. Gleichzeitig mit dem Versiegen des persönlichen Eros würde es dann auch zu einem Abwelken der Vernunft kommen, die einen jahrtausendelangen Leerlauf einfach nicht ertragen kann; und dann käme eines Tages der Augenblick, da die Entlassung vollzogen ist. Anstelle der verlorengegangenen Menschheitsmerkmale Eros und Vernunft könnte man sich dann sehr wohl eine Veränderung der Gliedmaßen vorstellen, eine Anpassung an das Baumleben, das nun anhöbe. Denn die menschliche Gestalt ist, entwicklungsgeschichtlich gesehen, eine Primitivform, aus der sehr wohl unter dem Druck der Umweltforderungen lange Arme und Kletterfüße entstehen könne: niemals aber umgekehrt. Indessen, das ist eine Konstruktion – wenn auch kein Spiel – der Phantasie, und zwar der exakten, um Dacqués Entlassungstheorie anschaulich zu machen. Nur wenn es etwa so ist, daß wirklich das ganze Affengeschlecht vom Menschen abstammt, der Mensch sich also durch Entlassungsakte gewissermaßen reinigte – so faßt es Dacqué auf –, dann ist dieser Prozeß offenbar nicht abgeschlossen und dann müssen noch mehr solcher Entlassungen bevorstehen oder schon angebrochen sein.

Aber es findet im anthropologischen Rassengefüge des Menschen noch etwas anderes statt: der Ausschlag nach der Gegenseite. Nach unten zu versiegen die Kümmerrassen allmählich im Tierreich, nach oben zu versucht das primäre Schöpfungsprinzip durchzubrechen und sich vom Erdenkloß-Druck der sekundären Rasse zu befreien; es kommt dann zur Bildung einer epischen Schicht von Heroen und Göttern, die im Altertum auch wirklich für kurze Zeit angehalten hat. Ihr Niederschlag im Wort heißt Epos, dessen Höhepunkt Homer und die kyklischen Dichter.

Das mag auch sonstwo in der Welt stattgefunden haben; ich rede hier nur von der europäischen Tradition. – Während also nach unten zu der Mensch sich über seine Kümmerrassen sinnlos in den Wald hinein verklettert und verdirbt, öffnet sich nach oben hin über die epische Schicht eine neue Aussicht, und die einzige. Denn noch einen Schöpfungsruck weiter über sie hinaus, und wir stehen vor dem Thema des Menschensohnes, um welches das Leben Jesu von Nazareth kreist.

c) *Die sakrale Rasse*

Der dritte, noch ausstehende Begriff von Rasse ist der der sakralen und hat nur ein Beispiel: das Volk Israel. Den Gründungsakt durch Abraham hatten wir schon mehrfach erwähnt; es folgen als einschneidende Ereignisse: die sinaitische Offenbarung und die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. Alle diese Vorgänge unterscheiden sich von denen, die andere Völker betreffen, dadurch, daß sie aus dem Bereich der reinen Geschichte stammen und unmittelbar auf die Rassensubstanz eingewirkt haben.

Eines ist sicher: das Volk Israel oder, wie wir heute kürzer sagen, die Juden, haben eine innere Struktur, die sonst bei keinem Volk vorkommt, und es hat daher auch einen Sinn – wenn auch nicht den von den Juden selbst gemeinten –, wenn sie sich das »auserwählte Volk« nennen. Ihre Lage ist in der Tat eine völlig singuläre. Gar keinen Sinn hat es, dem Volke Israel mit ethnologischen Rassebegriffen beizukommen und damit etwas erklären zu wollen. Solche Bücher reden mit jedem Satz von etwas anderem als wovon die Rede ist; man soll sie einfach zuschlagen. Das Volk Israel ist das einzige, in dem Rasse und Religion ein und dieselbe Sache sind, so, daß die Religion der Erblichkeit unterliegt und im übrigen Grund des Volkes, nicht dessen Wirkung ist. Wohl aber unterliegt es dem anthropologischen Rassenschicksal, denn es trägt in sich, wie jedes andere, ein primäres und ein sekundäres Schöpfungsprinzip. Während aber bei den übrigen Völkern sich diese beiden Elemente allmählich durchdringen, so daß ein langsamer Übergang entsteht, scheint es beim Volke Israel in diesem Punkte heiß zugegangen zu sein. Im Talmud ist die Rede von den »zwei gesegneten« und den »zehn verfluchten« Stämmen Israel, was also bedeuten würde, daß die primäre Rasse sehr hart, sehr exklusiv, sehr entschieden von den andern abgesondert ist (man denke an Köpfe wie die Gustav Landauers, Martin Bubers, Theodor

* Hierzu die verblüffende Darstellung in Westenhöfers »Problem der Menschwerdung«, S. 89. Nornen Verlag, Berlin 1935

Herzls, die kaum ein anderes Volk aufzuweisen hat). Und in der Tat erleben wir das im Verkehr mit dem Volke Israel. Dagegen breitet sich die sekundäre Rasse in aufdringlicher Deutlichkeit aus, so daß die meisten denken, es gäbe überhaupt nur solche Juden, während die primäre in undurchdringlicher Zurückgezogenheit verharrt, in tiefster Verachtung gegen den Stammesgenossen sekundärer Art und in großer Liebe zum Adel der Gastvölker. Dabei ist noch zu bemerken, daß die sekundäre Rase des Volkes Israel niemals neandertaloide Züge annimmt; es ist keine Spur von Ursprünglichkeit, Natürlichkeit, Wald- und Eiszeitmenschentum, sondern die Sache hat sich irgendwie anders vollzogen, und der sekundäre Rassejude, mehr die Merkmale der Entartung tragend, ist der Auslöser des vulgären Antisemitismus geworden. Die Natur hat beim Volke Israel in der sekundären Rasse besonders tief hinunter und in der primären besonders hoch hinauf gegriffen, und diese eigentümliche Anlage sichert ihm einen außerordentlichen Bestand für den Lauf der Weltgeschichte.

Wer diese Dinge als Staatsmann in die politische Ebene trägt, aber in Unkenntnis der Hintergründe und ohne zu ahnen, mit wem er es zu tun hat, sich v e r g r e i f t, der ist samt seinem Volke dem Untergang geweiht.

DIE GRÜNDUNG DER NATURACHSE IM LICHTE DER TRANSZENDENTALEN LOGIK

In der Lehre von der Abstammung des Menschen aus tierischen Vorfahren spezifischer Art erreicht die Biologie und Deszendenztheorie ihren dramatischen Höhepunkt. Man darf nicht vergessen, daß, als sie zum ersten Male unseren Urgroßvätern zu Ohren kam, diese von ernstem Schrecken befallen wurden, denn sie sagten sich: wenn das wahr ist, so steht unser Seelenheil in Frage! Und das ist freilich auch richtig. Seitdem sind hundertfünfzig Jahre vergangen und von Generation zu Generation gewöhnte man sich immer mehr an jene demagogisch andrängende Lehre; bis das heutige Geschlecht schon gar nichts mehr dabei findet, ja stolz darauf ist, es von tierischen Vorfahren her so weit gebracht zu haben, und sich auch von dem wahrhaft apokalyptischen Zustande, in den es dadurch hineingeriet, nicht mahnen läßt. Es hält diesen vielmehr für einen unverkennbaren Beginn des Aufstiegs des Menschengeschlechtes aus eigenen Mitteln. Noch unsere Großväter festigten sich dagegen durch Glauben und religiöse Überzeugung, die ihnen Schutz boten. Beides ist zusammengebrochen. Bleibt nur das Wissen, woran – wenn es will – das kommende Geschlecht sich halten kann. Aber dieses »nur« müssen wir freilich, kaum ausgesprochen, in seiner eigentlichen Bedeutung wieder zurücknehmen. Wissenschaft und Philosophie greifen hier gewaltig ein, um das Menschengeschlecht vor solchen verhängnisvollen Irrtümern zu bewahren.

Sage ich, mit der Wissenschaft: der Mensch kann nicht vom Affen abstammen, weil, nach dem Dolloschen Gesetz, sich spezialisierte Formen nicht zurückbilden, so enthält diese Erkenntnis, so wertvoll sie an sich ist, immerhin noch einen deutlich spürbaren Rest von Unsicherheit: denn das Dollosche Gesetz ist empirisch ohne Notwendigkeit; man könnte sich sehr wohl denken, daß es anders wäre. Sage ich aber: die Vernunft, das Merkmal des Menschen steht zum Verstand, dem Merkmal der Tierheit, in keinem Entwicklungsverhältnis, und weise das nach, so ist das eine transzendentale Überlegung, und dieser hängt Notwendigkeit an. Der Mensch kann nicht vom Tiere abstammen. Ehe man aber von einem Phänomen nicht weiß, warum es notwendig sein muß und nicht anders, hat das Wissen von ihm noch keine transzendentale Basis und bleibt daher »*doxa*«. Und sage ich nun gar: Vernunft kommt nicht vor, wie die rote Farbe vorkommt, sondern sie gehört zum transzendentalen Subjekt, so ist damit die Achse der Natur berührt; denn ich habe deren subjektiven Pol erwähnt. Mit ihr aber und durch sie weiß ich erst wo alles liegt; nur durch sie entsteht Topographie und Perspektive. Ich sehe die Dinge richtig liegen und mit ihnen die Formen und Kräfte, durch die sie Erfahrung werden.

1. KANTS UNBEWUSSTE ARBEIT AN DER ACHSENGRÜNDUNG

Die Achsengründung war, so behaupte ich, der geheime Antrieb, der Kant dazu vermochte, eine Kategorienlehre aufzustellen, freilich eben, ohne diesen Antrieb zu kennen, ja in ständigem Verstoß dagegen. Seine transzendentale Logik aber bekommt erst Gesicht, das heißt Perspektive, wenn man die Naturachse einfügt. Von Aristoteles aber muß man sagen, daß er nur den Namen gab und nichts von einem solchen dunklen Antrieb in sich getragen hat; das kann man an seiner Methode erkennen. Sie ist ein Produkt sammelnder Gelehrsamkeit. In Kant aber steckt eine bestimmte Dynamik: wie ist es möglich – da es doch wirklich ist –, daß etwas so den Dingen Fernes, ja das Allerfernste, wie die Denkgesetze der reinen Logik, zu konstituierenden Prinzipien der anschaulichen Welt werden, die doch in unmittelbarer Dingberührung steht? Wie und wo hakt das ein? Wie ist »Logik der Dinge« möglich? Sollte etwa gar der scholastische Satz richtig sein: *per intellectum fit omnia*? Denn wenn auch die Vernunft im trügerischen Gebrauch des Menschen (also die »menschliche« Vernunft) in den Jahrtausenden, da wir ihre Tätigkeit beobachten können, Wahngebilde über Wahngebilde aus ihrer eignen Natur heraus hervorgezaubert und Gebäude der Metaphysik und anderer Scheinwissenschaften aufgeführt hat: manchmal ist doch echte Wissenschaft vorgekommen, von deren tiefster Giltigkeit in jede Formation der Dinge hinein wir völlig überzeugt sind. Und diese Überzeugung von der Giltigkeit der Wissenschaft macht allein deren Würde aus und ist damit ein Teil der Würde des Menschengeschlechtes. Wie aber geht das zu an jener entscheidenden Stelle, an der reine Denkgesetze Kategorien werden und damit die anschauliche Welt durchgängig bestimmen? Diesen Ort und diesen Vorgang zu bestimmen, ist Kants tiefste und dämonische Denkertat. So liegt seine Fragestellung, und sie allein ist dynamisch und trifft die Wirklichkeit.

Wie man weiß, legte Kant Wert darauf, im Gegensatz zu Aristoteles seine Kategorientafel nicht »rhapsodisch«, das heißt auf gut Glück, zusammengesucht zu haben, sondern sie einem genialen Einfall (aber das sagt er nicht) zu verdanken, nämlich dem, daß die Kategorien dasselbe in der anschaulichen Welt seien wie die Urteilsformen in der reinen Logik. Der Gedanke ist in der Tat auf den ersten Blick überzeugend in seiner Einfachheit; es fragt sich nur, ob er dem zweiten standhält. Das ändert nichts an seiner Leuchtkraft *in statu nascendi*, ja an seiner Unvermeidlichkeit; nur scheint mir eben der *actus demonstrandi* nicht geglückt. Ich vermag es zum Beispiel nicht einzusehen, wie das hypothetische Urteil die Entsprechung für die Kategorie der Kausalität sein soll, nachdem Kant doch in so lichtvoller Weise bei der Unterscheidung von bloßen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen gezeigt hat, wie durch den Hinzutritt der Kausalität eben gerade diese Vorwandlung in ein Erfahrungsurteil zustande kommt. Sage ich, meint KANT: »Wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm«, so habe ich damit nur eine Wahrnehmung ausgesprochen in der Form des hypothetischen Urteiles; ich kann den Satz auch umkehren und sagen: »Wenn der Stein warm wird, scheint manchmal die Sonne«. Alle rein logischen Urteile kann ich auch umkehren, ich muß nur das Gesetz der Umkehrung universaler Urteile befolgen, die allemal dadurch partikular werden; daher in unserem Falle das »manchmal«. Sage ich dagegen. »Die Sonne erwärmt den Stein«, so habe ich die Sonne zur Ursache und die Erwärmung zur Wirkung gemacht,

das Band der Notwendigkeit hergestellt und dadurch ein Erfahrungsurteil gewonnen, das seine tiefere Begründung nun in der Wissenschaft finden kann. Diesen Satz kann ich nicht umkehren, weil die Dinge selbst diese Reihenfolge bestimmen und keine andere. Also gerade anstelle des bloß hypothetischen Urteiles tritt das Gesetz der Kausalität; sie ist ihm gegenüber etwas Neues. Die wirkliche Entsprechung aber liegt zwischen dem Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens (*ratio cognoscendi*), der ein Denkgesetz ist und überall in der reinen Logik gilt, und der Kausalität (*causa fiendi*), welche die zugehörige Kategorie ist. Die innere Verhakung aber der beiden ist das eigentliche Thema der Kategorienlehre. Hier hilft, um es anschaulich zu machen, wieder das Bild der arabischen »8«, bei der sich der obere logische Teil in den unteren realen am Kreuzungspunkte verhakt. An ihm wird das Denkgesetz des Satzes vom Grunde transzendental.

Ich möchte nun durchaus der Versuchung widerstehen, im einzelnen abzuhandeln, wie und wo Kant sich hier vergriff; denn wir stießen damit in ein wahres Wespennest der Kantscholastik. Kants großes Verdienst bleibt, als erster und auch heute fast noch als einziger das Problem überhaupt erst gesehen zu haben. Wenn er in der Darstellung scheiterte, so spricht das nicht gegen ihn und niemand, der im einzelnen gegen ihn recht haben möge, hat es damit im ganzen; denn Philosophie strömt nicht von Buch zu Buch, sondern wird inkarniert. Man hätte natürlich erwartet, daß er, seiner sonstigen Genauigkeit gemäß, gerade hier im einzelnen durchgeführt hätte, wie jede der zwölf Urteilsformen sich in eine Kategorie verwandelt. Indessen, wir werden hier von ihm im Stich gelassen und starren ratlos auf die beiden großen Tafeln. »Wieso denn eigentlich?« fragen wir.

Nur zwei Kategorien habe es vermocht, ihre bevorrechtigten Forderungen bei ihm durchzusetzen : die Kausalität und die der Substanz. Die Kausalität ist die große Kategorie der Wissenschaft, aber auch der Ethik. Hinter der Substanz steckt noch anderes; Schopenhauer meint, sie sei »im Grunde« dasselbe wie die Materie, Kant hält beide nicht genügend auseinander; es sind zwei völlig verschiedene Begriffe. Substanz ist ein reiner Verstandesbegriff, und an ihr kann man sehr deutlich die Entsprechung zur reinen Logik erweisen: sie entspricht nämlich dem Verhältnis vom grammatischen Subjekt zum Prädikat in einem assertorischen Urteil. Ich kann nur nicht finden, daß sie einer der zwölf Urteilsformen selber entspricht. Wenn ich eine Reihe von Aussagen über einen und denselben Gegenstand mache, die eine Veränderung an ihm betreffen, so kann ich das nur, weil ich vorher (*a priori*) die Kategorie der Beharrlichkeit, also der Substanz angewandt habe. Ich sage über einen Baum im Laufe eines Jahres lauter verschiedene Wahrnehmungsurteile aus, die aber immer den Begriff Baum als Subjekt haben und zugleich damit die Beharrung des Gegenstandes gegenüber seinen wechselnden Qualitäten behaupten. Die Substanz wird niemals Prädikat, sie dauert vielmehr als ständiges Subjekt gegenüber allen nur möglichen Prädikaten durch. Ohne sie kann ich von keiner Veränderung an einem Gegenstande reden. Diese Beharrung hat nun gar nichts mit der Konstanz der Materie oder der Erhaltung der Energie zu tun; jene werden gewogen oder gemessen, diese gedacht. Man wir auch sofort heraushören, daß von etwas ganz anderm die Rede ist, wenn ich sage »die Substanz des Baumes« oder »die Materie des Baumes«. Von der Substanz des Baumes kann ich nur gerade eben solange reden, als das Subjekt als geformter Gegenstand da ist; solange also wie der Baum noch nicht völlig verfault und in Humus übergegangen ist, kann ich von ihm, also auch von seiner Substanz reden. Von dem Augenblicke an, da er seine Form an die Materie zurückgegeben hat, greift eben sie ein, die keine Kategorie ist, sondern als »allgemeiner Gegenstand der Empfindung« das Element der Schwere, der Unzerstörbarkeit und Undurchdringlichkeit als Prädikabilien enthält.

Jener Schwierigkeit aber, zu deren Behebung sich KANT so ausschweifende Mühe gegeben hat, nämlich der Frage: »Wie ist es möglich (da es doch wirklich ist), daß unser Denken Gesetz für die Erfahrung wird?«, was er also die »transzendentale Deduktion der Kategorien« nannte, jener Schwierigkeit kann man auf leichtere Weise begegnen, indem man sagt: die Natur selber hat den Intellekt in zwei Aggregatzustände gespalten und durch diese Verflüssigung des Verstandes im Intellekt den Erkenntnisprozeß ihrer selbst als Erscheinung eingeleitet. Es ist daher wohl ein unfaßliches Wunder, daß es so ist; aber es ist kein Rätsel mehr, daß gewisse Gebiete der reinen Logik jenen Stammbegriffen der anschaulichen Welt genau entsprechen. Denn sie sind ja aus demselben Material, dem Intellekt, gemacht, »durch den alles geschieht«. Wie sollte es da anders sein? – Aber man darf freilich nicht so verfahren, wie Kant und Schopenhauer – sonst sieht man es nämlich nicht –, daß man Verstand und Vernunft, der eine richtig, der andere falsch, bloß begrifflich trennt und auf dem Papier nebeneinander hinschreibt; sondern man muß zeigen, welches von den beiden den Dingen näher steht – was natürlich nur bei der richtigen Trennung Schopenhauers geht –, welches von beiden voller gesogen ist von der Substanz der Dinge. Nur so entsteht ein gerichtetes, ja aufgerichtetes Bild der Welt mit einer Achse der Natur.

2. SCHOPENHAUERS VERDIENST UM DIE LOGIK

Hier treffen wir unmittelbar auf Schopenhauers großes Verdienst um die Ordnung des Intellektes: seine Trennung von Verstand und Vernunft. Es ist begreiflich und zu billigen, wenn die akademische Philosophie der Seminare und Dissertationen Schopenhauers Pessimismus nicht mitmacht, weil das seine Sache ist, nicht die der Philosophie; es ist auch zu billigen, wenn sie seine Anwartschaft, Kants eigentlicher Schüler zu sein ablehnt, einfach deshalb, weil dieser Anspruch verfehlt ist. Aber es ist unbegreiflich, daß man dasselbe auch mit jener Trennung tut, hinter der offensichtlich der Stempel der Natur steht; denn erst nach ihr kann man zupacken und greift nicht ewig ins Leere. Zudem ist das alles so vorzüglich geschrieben, daß es schwer fällt, davon zu berichten; denn man kann es allemal nur schlechter. Die Hauptstellen darüber befinden sich in der »Vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«, und zwar in dem Abschnitt »Der Verstand«; ferner im ersten Kapitel »Das Sehen« in der Farbenlehre, aber auch sonst allenthalben verstreut in seinen Werken; denn er kommt immer wieder auf dieses wichtige Grundthema zurück.

Ein Sinneseindruck, z. B. des Auges – meint Schopenhauer –, ist zunächst nichts anderes als ein Reizzustand der Retina, der nur Bezug auf den Willen hat, sofern er angenehm oder unangenehm ist, und von dem auch noch gar nicht ausgemacht werden kann, ob er endogener Natur sei oder von außen kommt. Erst dadurch, daß dieser Reiz als Wirkung aufgefaßt wird, dem ein Gegenstand außerhalb als Ursache korrespondieren muß, erst dadurch entsteht die objektive Außenwelt der Wahrnehmung. Das geschieht aber nicht vermittels des Satzes vom Grunde, indem diskursiv, abstrakt mit der Vernunft geschlossen wird, sondern unmittelbar ohne Worte durch den Verstand, der so handelt, als ob er schlösse. Wir sehen hier ganz handgreiflich das Spiel zwischen Denkgesetz und Kategorie, wobei die Kategorie sich durchsetzt. Die Kausalität ist daher ständig am Werke und beginnt schon im bloßen Akte der Wahrnehmung von etwas außer mir. Als schönes Beispiel gibt Schopenhauer das Verhalten des menschlichen Säuglings, der in den ersten Monaten seines Daseins nur Sinneseindrücke empfängt und die Augen passiv je nach der Richtung ihres Einfallens spielen läßt. Doch eines Tages fixiert er: er hat jene sonderbaren Reize als Boten von äußeren Gegenständen verstanden; sein Verstand (nicht seine Vernunft) ist erwacht, und er lächelt das erste Mal ob dieses siegreichen Gelingens. Hier schließen sich nun Schopenhauers völlig überzeugende Theorien an über das Aufrechtstellen des umgekehrten Netzhautbildes, das Einfachsehen trotz doppelten Bildes, das stereoskopische Sehen trotz planimetrischer Eindrücke, ferner die über die Sinnestäuschungen, vor allem die scheinbare Vergrößerung des Mondes am Horizont, welches alles durchweg als Aktion des Verstandes erklärt wird unter Ausschluß aller physiologischen Begründungen. »Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausschließung aller anderweitigen, namentlich physiologischen Erklärungsgründe, läßt sich auch noch dadurch bestätigen, daß, wen man den Kopf zwischen die Beine steckt oder am Abhange, den Kopf nach unten, liegt, man dennoch die Dinge nicht verkehrt, sondern ganz richtig erblickt, obwohl den Teil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und alles umgekehrt ist, nur der Verstand nicht« (Sperrung von mir). Man kann wohl sagen: SCHOPENHAUER hat all diese Fragen einfach gelöst; sie stehen aber noch heute als »Frage« und »Rätsel« in allen Lehrbüchern der Physiologie der Sinnesorgane.

Besonders schön kommt die Aufspaltung von Verstand und Vernunft bei Gleichheit ihres intellektuellen Wesens dort zutage, wo er sagt: Die Vernunft, die eine Sinnestäuschung klar als solche erkennt, überzeugt doch den Verstand nicht, der hartnäckig bei seinem einmal gefaßten Urteil bleibt und den Mond über dem Horizont weiterhin zu groß erscheinen läßt. Vernunft kann nur Vernunft überzeugen; der Verstand bleibt beharrlich in seiner Position. Er macht Fehlschlüsse, die man »Schein« nennt; die Fehlschlüsse der Vernunft aber heißen »Irrtum«.

Das ist bei Schopenhauer alles mit solcher Klarheit gefaßt, daß im wesentlichen nichts hinzugefügt werden kann und es das volle Entzücken jedes erregt, der es liest. Freilich drängt sich immer wieder zwischendurch die Tendenz hervor, die Außenwelt zu bagatellisieren, ihr den unverbrüchlichen Objektcharakter zu nehmen und sie als ein »Produkt« des Verstandes darzustellen; Worte wie »Gehirnphänomen« dürften eigentlich nicht fallen, auch »Werk des Verstandes« ist nicht treffend; denn allemal fällt dem Verstande nur eine deutende, nie aber eine schaffende Rolle zu, und immer kommt das Objekt selber vollgiltig von außen. Hier wird nicht projiziert, sondern verstanden. Besonders aber ist es eine Überschätzung der Funktion des reinen Verstandesbegriffes, wenn SCHOPENHAUER ihm zutraut, daß er »nach erlangter Übung die Gestalt (Sperrung von mir), Größe, Entfernung und Beschaffenheit der Körper konstruiert und sogleich anschaulich darstellt« (S. 54 der zweiten Auflage). Wiederholt behauptet er, dieser sein Verstand, dessen alleinige Funktion das Gesetz der Kausalität sei, »konstruiere die Gestalt« eines Gegenstandes. »Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruieren«, meint er Seite 53, wohl aber an Hand des Gesichtes durch den Verstand – Es ist nahezu unbegreiflich, daß solch ein klarer Augenmensch wie Schopenhauer, der einen präzisen Sinn für das Ursprüngliche der Gestalt hat, der das Dritte Buch der »Welt als Wille und Vorstellung« über die platonische Idee geschrieben hat, wie solch ein Mensch behaupten kann: aus optischen Eindrücken könne das bloße Gesetz der Kausalität, also der Verstand, eine Rose, das heißt also eine spezifische Naturgestalt »konstruieren«! Das ist eine unvollziehbare Vorstellung ähnlich der Entstehung eines Organismus aus Urgallerte und äußerer Einwirkung. Wir stecken hier tief in den Absurditäten des »deutschen Idealismus«, der Intellekt-Funktionen für Ideen hielt, und es wird höchste Zeit, dem echten, dem platonischen, wieder das Wort zu geben. Denn Schopenhauer mit seinem gestaltenschaffenden Verstande hat falsche Stromrichtung.

3. DIE ENTDECKUNG DES EMPIRISCHEN BEGRIFFES DURCH SOKRATES

Das Gespräch zwischen Sokrates und Theätet war an der Stelle ins Stocken geraten, an der es sich um die Möglichkeit »falscher« Vorstellungen« handelte, die doch unmöglich wären, wenn Erkenntnis nichts anderes sei als Empfindung (αἰσθησις). Nun sind diese falschen Vorstellungen aber wirklich, das bezweifle niemand, und also könne jene These nicht stimmen. SOKRATES will dem ratlos gewordenen Theätet auf die Sprünge helfen und ihm klarmachen, daß eine falsche Vorstellung nur durch ein begriffliches Element möglich sei, das selber niemals bloße Empfindung sein könne, gerade deshalb aber Maßstab. Und er kommt ihm mit dem weltberühmten Gleichnis von der »wächsernen Tafel« (κηρινον ἐκμαγειον) zu Hilfe, die man später auch die *tabula rasa* genannt hat, indem er sagt:

»Denke dir denn der Untersuchung wegen, es sei in unserer Seele eine wächserne Tafel, bei dem einen größer, bei dem andern kleiner, bei dem einen von reinerem, bei dem andern von schmutzigerem, bei manchen von härterem, bei manchen von weicherem Wachs, bei manchen aber auch im Mittelmaß. Sie sei also, wollen wir sagen, ein Geschenk der Mutter der Musen, der Mnemosyne, und auf ihr präge sich ab (ἀποτυπουσθαι), was wir in unserem Gedächtnis behalten wollen von Dingen, die wir gesehen, gehört oder selbst gedacht haben, indem wir sie der Einwirkung der Empfindungen und Gedanken hingeben, gerade wie wenn man mit Siegelringen Siegel irgendwo einprägt (ὥσπερ δακτυλιων σημεια ἐνσημαινομενους). Und was sich da ausgeprägt hat, dessen erinnerten wir uns und wüßten

es, solange das Abbild davon da wäre (το εἰδωλον αὐτου). Was aber verwischt wird oder nicht imstande ist sich auszuprägen, das komme in Vergessenheit, und wir wissen es nicht.« (PLATON, Theätet, Steph. 191.)

Diese »Abdrücke« nun haben in dem folgenden die charakteristischen Bezeichnungen: σημεια, μνηεια, τυπος, und Sokrates will natürlich hier auf jenes begriffliche Element hinaus, das erst einmal da sein muß, um überhaupt die Möglichkeit einer »falschen Vorstellung« und einer »Verwechselung« zu geben. Das eben leistet nur der empirische Begriff, der exakt ist, daß man von richtig und falsch reden kann. Hier liegt das Anliegen des SOKRATES und zugleich seine Entdeckung. »Nicht wahr, indem ich den Theodoros kenne und seines Äußeren in meinem Innern mich erinnere, und ebenfalls den Theaitetos, sehe ich sie doch bisweilen, bisweilen auch nicht, betaste sie manchmal, manchmal auch nicht, höre sie oder mache irgend eine andere Wahrnehmung von ihnen, manchmal aber habe ich gar keine Wahrnehmung von euch, erinnere mich jedoch eurer nichtsdestoweniger und bin mir dessen in mir bewußt?« Dieses Sicherinnernkönnen ist das begriffliche Element im Erkenntnisprozeß, das nicht aus den Sinnen stammt und durch dessen Dasein »falsche Vorstellungen« überhaupt erst möglich werden, aber auch, und das ist seine Funktion, jede Verwechslung ausgeschlossen werden kann.

Es fragt sich nun, welcher Herkunft ist dieses begriffliche Element, das wir die exakte Signatur der Dinge nannten? Es fehlt ja im platonischen Denken noch der Begriff des Transzendentalen, und die Sache sieht so aus, als kämen jene Eindrücke, genannt »typoi«, von den empirischen Dingen, und die wächserne Tafel hätte die Funktion einer photographischen Platte. Aber so ist es nicht gemeint; denn eine Reihe von Abdrücken hintereinander würde immer nur Ähnlichkeit – approximativ – ergeben, nie aber exakte Signatur, nie Begriff. Das, was KANT das »Verbundensein im Objekt« nennt, die »Giltigkeit«, das käme nie heraus. Die wächserne Tafel erweckt noch den Anschein der Passivität, während in Wirklichkeit von ihr aus, wenn man das transzendentale Subjekt hinter ihr lauernd sich vorstellt, ein aktiver Zugriff erfolgt, der die Allgiltigkeit der *typoi* zur Wirkung hat und sie der Logik einverleibt; das wäre KANTS »Produktivität des Verstandes«. Der Typus muß also aus der Tiefe des Archetypus stammen, dann hat er transzendentale Befugnis, dann wurzelt er im Objekt, dann ist er gesichert. Und so hat es Sokrates zweifellos auch gemeint; denn nur das ist empirischer Begriff, was die Idee zum Hintergrunde und Achsenpartner hat; und nur deshalb gibt es Wahrheit, weil der Begriff aus diesem Reiche stammt. An diese Stelle kommt unser wichtiger Satz zu stehen, den ich wiederhole: Die platonische Idee hat die doppelte Funktion: sie sichert den Bestand und das wirkliche Dasein der empirischen Dinge; durch sie allein wird der Kiefer ihre Existenz als Kiefer verbürgt für alle Zeit; zugleich aber schafft sie allein den empirischen Begriff im Intellekt am andern Achsenpol.

Schopenhauers »Rose« aber wird keineswegs durch Sinneseindrücke des Auges und kausalen Verstand »konstruiert«, sondern durch jenen Abdruck, der gleich als ein Ganzes von der platonischen Idee der Rose her im Intellekt auftritt und ihm aufgenötigt wird. Alles, was Gestalt ist, wird, über das Bild hinweg, dem Verstande schlechterdings gegeben; hier steckt auch nicht der leiseste Schluß darin. Ein Maler, der das liest, wird mir ohne weiteres recht geben; die Denker aber müssen vorher erst kuriert werden, damit sie endlich lernen die Augen aufzutun.

So aber muß man aus einzelnen Fragmenten die platonische Ideenlehre wiederherstellen, um genau zu wissen, was Platon damit hat meinen müssen, wenn er auch anders und verworren darüber spricht. In dieser Theätet-Stelle tritt sie am klarsten zutage, und von ihr kann er nicht mehr zurück. »Typos« heißt »Aufschlag« – wir fragen: Aufschlag von was ...? Und müssen antworten: nicht von den empirischen Dingen – denn das gäbe nur Ähnlichkeit –, sondern durch sie hindurch schlägt aus der Tiefe der Natur her der »Archetypus« an, der das »eigentliche Sein« des Dinges ist, und dadurch allein bekommt der Aufschlag in der wächsernen Tafel transzendentalen Rang: er ist der Begriff (εἰδος, ὁρισμος) des Dinges und hat die Art einer exakten Signatur; richtig gebraucht aber hat er die Fähigkeit, etwas vom Wesen selber her auszusagen (ἰδεα, οὐσια), eben, weil er davon stammt. Die Idee selbst aber ist metaphysisch, und von ihr kann man nichts aussagen, außer daß sie mit Notwendigkeit existiert.

Schopenhauers sonst richtig gefundenem Begriff vom Verstande aber muß, damit er vollständig werden und nicht hinke, eben noch die Funktion hinzugefügt werden, den aus dem archetypischen Arsenal der Natur heraufkommenden Ideenkräften begriffliche Festigung zu geben, so daß sie nunmehr als empirische Begriffe konkret in der anschaulichen Welt auftreten können und gleich darauf abstrakt in der begrifflichen. Die spezifische Gestalt der Rose aber trägt autonomen Charakter und läßt sich nicht aus der Sinnesempfindung und der Kategorie der Kausalität ableiten. Erst hier kann man eigentlich in der Erkenntnistheorie von »Idealismus« reden; denn hier tritt eine wirkliche archetypische Idee auf. Der ganze Verstand aber ist , wie wir schon früher erfuhren, stets sprungbereit für die Abstraktion, das heißt für die Vorstellung in Vernunft durch bloßen Übertritt in den zweiten Aggregatzustand des Intellektes. Da wird denn aus dem konkreten – mit der anschaulichen Welt »zusammengewachsenen« – Begriff der Rose, der an ihr Bild gebunden ist und den man nicht bemerkt, der abstrakte («abgezogene«), mit dem man denkt; und aus der Kategorie der Kausalität, die gleichfalls unbewußt ist , wird das Denkgesetz des Satzes vom Grunde, der es niemals ist. Und so erhalten wir auf eine einfache Weise die Deduktion der Kategorien, wenn man den Weg nicht, wie Kant das tut, von der Vernunft zum Verstande, sondern umgekehrt vom Verstande zur Vernunft begeht.

4. DAS PHÄNOMEN DER »AGNOSIE« UND SEINE ERKENNTNISTHEORETISCHE BEDEUTUNG

SCHOPENHAUER schreibt Seite 57 des »Satzes vom Grunde« (zweite Auflage): »Denn, was beim Sehen die Empfindung liefert, ist nichts weiter als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenklexen: und nicht mehr als dies ist es, was im Bewußtsein übrig bleiben würde, wenn man dem, der vor einer ausgebreiteten reichen Aussicht steht, etwa durch Lähmung des Gehirns plötzlich den Verstand

ganz entziehen, jedoch die Empfindung übriglassen könnte: denn dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf.«

Dieses gedankliche Experiment ist hundert Jahre später durch praktische Fälle bestätigt worden, die in der Medizin den Namen »Agnosie« tragen; sie entstehen durch Schußverletzung und stets zufällig. – Ein mir befreundeter Arzt erzählte mir, daß er vor kurzem einem alten Kriegskameraden begegnet sei, der ihn auf den ersten Anhieb nicht recht habe erkennen wollen. Er fragte ihn daher erstaunt: »Kennst du mich denn nicht mehr ... ?« »Ja, jetzt doch«, erwiderte jener, »aber du mußt wissen: ich bin blind.« Da indessen die Augen ganz ungetrübt aussahen und jenen hilflosen Blick der Blinden vermissen ließen, so fragte mein Bekannter weiter und bekam die Auskunft: ein Schuß quer durch die Unterseite des Gehirnes habe auf beiden Seiten gewisse Zentren am Ende des *nervus opticus* zerstört, so daß er zwar die Licht- und Farbeindrücke habe, sie aber nicht verstehe; so erkenne er von ihm, seinem Freunde, rein gar nichts, sondern habe nur vage Empfindungen von hellen und dunklen Flecken. Daß er Dr. B. sei, das schlösse er aus der Stimme.« – Das ist also ganz genau der von Schopenhauer theoretisch beschriebene Fall: dem Verwundeten ist der Verstand des Auges fortgeschossen worden; die Vernunft blieb voll erhalten. Und zwar erfahren wir hier durch das Experiment, daß offenbar jedes Sinnesorgan seinen eignen Verstand hat; denn mit dem Ohr hört er ja artikulierte Laute, die er als Worte versteht. Genau so also wie bei dem früher erwähnten Tierexperiment von Flourens durch Exstirpation gewisser Hirnlappen die besondere Lokalisierung der Sinnesempfindung gegenüber dem Intellekt bewiesen wurde, so hier noch einmal die Trennung des Intellektes in Verstand und Vernunft durch besondere Zentren. – Wenn daher so die Natur mit ihren kräftigsten Mitteln darlegt, wie sie es zu halten wünscht, und wenn sie es so deutlich sagt, daß Sinnesempfindung, Verstand und Vernunft drei völlig klar geschiedene Dinge sind: so darf die Philosophie nicht so tun, als wisse sie es besser und könne *ex cathedra* erklären: »Verstand ist das Vermögen der Regeln« (KANT), »Vernunft ist das Vermögen der Ideen« (KANT) usw. Schopenhauers bedeutender Blick aber hat hier den Sieg davon getragen, und das bleibt sein unsterbliches Verdienst.

5. KANTS LEHRE VOM »SCHEMA« DER DINGE

Indessen, auch Kants begrifflich getrübte Einsicht hat hier ein Wort mitzureden, das aber freilich haarscharf an einer sich eben meldenden Achsengründung vorbeigeht. Ich meine das seltsame Kapitel über die »transzendentale Urteilskraft« und den »Schematismus« der reinen Verstandesbegriffe in der »Kritik der reinen Vernunft«. Es ist ein schnell wieder von ihm verlassenes Thema, wie als ob ihm dabei unheimlich zumute geworden wäre. Man muß diese Seiten, wie so oft bei ihm, mehr mit einer Art Gedankenlesekunst in sich aufnehmen als in achtsamem Verfolg von Satz zu Satz, wie es die notorischen Kant-Scholastiker tun. Ich komme dabei zu folgender Auffassung: alles, was vor und nach diesem Kapitel in der K.R.V. steht, beschäftigt sich mit Formen des Intellektes und der Sinnlichkeit, über die ein jeder ohne weiteres verfügt ohne daß er es zu wissen braucht. Auf einmal aber stoßen wir auf diese »Urteilskraft«, von der Kant ausdrücklich sagt, daß sie nicht jedermann habe, daß sie eine Art »Mutterwitz« sei, über den der eine verfüge und der andere nicht. Was soll das in der »Kritik der reinen Vernunft«? Wie kommt auf einmal dieses: »*Hic Rhodus, hic salta*!« hinein? Für einen kurzen Moment befinden wir uns in einem Kraftbereich der Erkenntnis, und es ist aus mit den reinen Formen. Welcher verständige Leser hat je diese Seiten überflogen, ohne nicht zu sagen: »Uff!«? Ich glaube, alle, denn sonst hätte sich schon früher jenes erstaunte Gefühl der Beklommenheit geltend gemacht, das uns hier ergreift. Für uns erhebt sich gleich die Frage: Woher stammt diese »Kraft«, die sich in dem Worte »Urteilskraft« meldet? Sie ist nämlich hier kein bloßes Wort wie etwa in Einbildungskraft«, die mit sich selber spielt, ohne wirklich Kraft zu sein. Die Urteilskraft dagegen ist eine wirkliche Kraft; denn sie hat die gar nicht leichte Aufgabe, den Akt der Subsumtion zu vollziehen, an dem im kritischen Falle, oft alles hängt. Ich will es vorwegnehmen und sagen, was ich darüber denke: diese echte Kraft muß von den Objekten stammen und zum Subjekte hinführen und hat in diesem ganzen Gebäude von reinen Formen des Intellektes und der Sinnlichkeit nichts zu suchen. Sie springt heraus, aber sie springt in Richtung der Achse der Natur. Und, um diesem Gedanken auszuweichen, hat Kant schnell wieder die Akten über sie geschlossen. Er hat einen wahren *horror* vor einem echten Weltbild, das Perspektive hat. Dann aber läßt es ihm keine Ruhe, und er schreibt ein neues Buch, das der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft gewidmet ist: spezialisierten Formen der ursprünglich transzendentalen; auch eine moralische gibt es noch, wie wir früher sahen.

Das alles also ist Kraft und nicht Intellekt, kommt vom Objekte und stößt in Richtung auf das Subjekt zu – nicht umgekehrt –, trifft einzelne und nicht alle. Hier hat das kantische Weltbild einen Sprung; aber man bekommt durch ihn einen Blick nach außen, dem Objekte zu.

Es geht nun weiter: Subsumtionen gibt es zweierlei, die eine von einem empirischen Begriff unter einen andern; die zweite von einem empirischen unter einen reinen Verstandesbegriff. Da bei dieser zweiten nun die beiden Faktoren keinerlei Ähnlichkeit miteinander haben, so muß, damit die Subsumtion vollziehbar wird, es etwas Drittes geben, über das hinweg sie sich vollziehen kann. »Nun ist es klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letze möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transzendentale Schema« (K.R.V., S. 177, 2. Aufl.).

Es ist der »sinnliche Begriff eines Gegenstandes« – also eigentlich ein Widerspruch in sich selbst – und ein rätselvolles Gebilde: Durch das Schema wird das platonische Wort »eidos« noch einmal kurz bestrahlt, das ja auch halb Bild, also sinnlich, halb Begriff, also intellektuell ist, und man merkt hier, daß Kant für einen Augenblick den Erkenntnisprozeß gesehen hat, nämlich das Sich-Abheben des Begriffes vom empirischen Gegenstande. Das Schema liegt gerade genau an der Stelle, die den Ort der Entstehung des Begriffes bezeichnet; hier schiebt es sich ein, wie als ob die Natur für einen Augenblick ihren Gang von der Idee zum Begriff- wohl ein schmerzlicher – hemmen wollte, um

schnell, ehe der Weg zur Abstraktion mit Riesenschritten begangen wird, den paradiesischen Vorrang der anschaulichen Welt noch einmal zu sichern.

Ich glaube nun, um das Ergebnis vorwegzunehmen, nicht, daß es Schemata von reinen Verstandesbegriffen gibt, sondern nur von empirischen Dingen. Diese aber muß man zu den großen Entdeckungen Kants rechnen; denn niemand vor ihm hat sie gesehen. Es gibt ja auch keine Ideen von Kategorien., sondern nur von Naturgeschöpfen, und zwar aus dem gleichen Grund. Ich vermag nicht einzusehen, wozu sich ein solches Schema beim Akte der gewöhnlichen Subsumtion dazwischenschalten sollte: es ist gar kein Patz da. Wenn es regnet, so ist hier in der anschaulichen Welt der empirische Vorgang ohne weiteres von der Natur – die sich in einem ständigen Erkenntnisprozeß befindet – unter das Gesetz der Kausalität und der Substanz sowie der anderen Kategorien gestellt, sonst verstünde ich den Vorgang nicht. Die Natur subsumiert von allein. Sage ich nun in einem Urteil: »Die Regentropfen fallen wegen ihrer Schwere zur Erde« und subsumiere damit die Tropfen gedanklich unter die Kausalität, so geschieht das gleichfalls ohne Zwischenglied, nur habe ich anstelle des konkreten Begriffes Tropfen den abstrakten benutzt und den – gleichfalls abstrakten – Wissenschaftsbegriff der Schwere hinzugefügt. Auch hier ist kein Raum für ein Schema. Und wenn man sich Kants »Schemata der reinen Verstandesbegriffe« bei Licht besieht, so, finde ich, sind das nichts weiter als deren Definitionen, erzielt durch analytische Urteile, z. B. »Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit« usw.

Aber: als Isaak Newton zum ersten Male sagte: »Die Tropfen fallen durch ihre Schwere zur Erde« und dabei mitdachte, daß der Mond dieser selben Schwere unterliegt, aber nicht fällt, da war das Schema der Schwere mit im Spiel. Indessen, diese Subsumtion war keine von einem empirischen Gegenstande unter eine Kategorie, sondern es war eine paradoxe zwischen zwei empirischen mit genialem Inhalt. Ich meine die gewöhnliche irdische Schwere und die Gravitation, die auch empirisch ist, aber zugleich transzendental.

Kant hatte also durchaus die rechte Witterung, nur bezog er sie falsch; und sie kommt durch seine späteren Worte klar und schön zum Ausdruck, wenn er schreibt: »Dieser Schematismus unseres Vertandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele (Sperrung von mir), deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori* ..« (K.V.R. S. 181, 2. Aufl.). Es müßte natürlich heißen: »Monogramm der Natur in der reinen Einbildungskraft *a priori*« entsprechend den »wahren Handgriffen der Natur«. Aber davor scheut sich Kant; denn er will »subjektivisch« bleiben und das Gitter nicht durchbrechen, das sein Charakter ihm auferlegt. Indessen, er hat sich bereits verraten; denn, wenn er hier von »Natur« spricht, so meint er ganz etwas anderes als sonst, nämlich nicht das »Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist«, sondern die richtige Natur, so wie wir sie hier auch meinen, die *natura naturans*. Wer spürte sie nicht wirklich an dem ihr aufgenötigten Erkenntnisprozeß arbeiten, wenn man solche Worte, wie die vom »Monogramm« und den »wahren Handgriffen« liest ...! Sie hat es mit ihrer Achse zu tun, die ihr Schicksal ist.

Das Dasein der Schemata empirischer Dinge kann man durch empirisches Experiment beweisen, das von reinen Verstandesbegriffen nicht. Man könnte, als eine Art Wettbewerb, siebzig Zeichnern – um die gewohnte Zahl zu wahren – den Auftrag geben, mit so wenig Strichen wie möglich das Charakteristische eines Tieres wiederzugeben, das jedermann als einen Hund ansprechen müßte, und zwar möglichst so, daß man nicht die besondere Rasse, noch gar ein einzelnes Individuum, sondern nur den Hund überhaupt wiedererkenne. Jeder dieser Zeichner wird unbedingt anerkennen, daß so etwas zu machen gehe und daß es nur auf die Begabung ankommt, wer von ihnen sich der Forderung am meisten nähert. Alle werden irgend etwas davon erfüllen, einer sicher wird den Preis davontragen. Und wenn man sie fragt, ob das, was da auf dem Papier steht, erfunden ist, so wie man eine Fabrikmarke erfindet, oder ob die Natur des Hundes hier Modell gestanden und mitgearbeitet hat, so werden sie alle miteinander dieses zweite sagen; denn sie sind ja Künstler. Diese Schemata des Hundes kommen vom Hunde selbst und lagern sich in der Urteilskraft, die hier auf einmal zugleich ästhetische und teleologische wird, ab. Das Schema eines Dinges ist sein charakteristisches Imaginationsminimum: ein Strich zu wenig, und man sieht nicht mehr, daß es ein Hund ist; ein Strich zu viel, und es ist schon Bild geworden. Wer unter den Siebzig genau diese Grenze getroffen hat, dem gebührt der Preis. Um aber das Wort richtig zu verstehen, muß man eigentlich Griechisch können; denn als deutsches Fremdwort ist es verballhornt. Im Griechischen heißt es soviel wie »die typische Art, sich zu halten« (ἐχω-σχησω), lateinisch genau wörtlich »*habitus*«. Auf dem Schema beruht, ästhetisch genommen, die Kunst der Karikatur. Jedermann kennt jene humoristische Studie, die Wilhelm Busch, der seine ganze Kunst aus dem Schema bezog, von Schopenhauer gemacht hat: man sieht da den alten Herrn von hinten mit seinem großen Schlapphut in der Hand und seinem Pudel Atman spazierengehen, und es ist an dieser Skizze so wenig wie möglich an Strichen verschwendet. Während die übrige Malerei auf dem vollen Bilde beruht, hat die Karikatur ihre Basis auf dem Schema; das ist ihr Reiz und ihr Geheimnis. – Aber ich finde auch sonst in der bildenden Kunst Verwendungen dieser Art, schematisch-schemenhaft zu sehen. So besitze ich von dem verstorbenen Maler Walt Laurent einen Zyklus Schwarzweißzeichnungen mit dem Titel »Von Mann und Weib«, worin das Aufeinanderwirken der beiden Substanzen (nicht der »Materien«) in der Natur in eben dieser schemenhaften Manier, aber doch schon stark nach dem Bilde zu, meisterhaft dargestellt ist. Man bekommt dabei das Gefühl: man kann es nicht kürzer und klarer sagen. Das so verwendete Schema ist der Aphorismus in der bildenden Kunst. Aber natürlich: alle diese Skizzen sind nicht etwa das Schema selber, so wie Kant es meint, sondern dessen Niederschlag im *actus demonstrandi* durch die Kunst. Derselbe Niederschlag kann durch die Wissenschaft erfolgen, und in diesem Falle bleibt es selber ungezeichnet und nur im genialen Vorgang der subsumierenden Urteilskraft tätig. Davon ein Beispiel: »In der Mitte des vorigen Jahrhunderts lebte in Darmstadt ein Chemiker, der Friedrich Kekulé von Stradowitz hieß. Er gilt heute als

ein Bahnbrecher der modernen Chemie; denn ihm gelang es, eine Theorie von dem chemischen Bau des Benzols aufzustellen, auf der heute das Riesengebäude der organischen Chemie ruht. Den Grundgedanken für diese Theorie empfing er durch eine regelrechte ‚Eingebung', über die er uns selbst berichtet hat. Er fuhr in London auf dem Dach eines Omnibusses und war damit beschäftigt, über seine wissenschaftlichen Probleme nachzugrübeln. Plötzlich tauchte vor seinem Bewußtsein ein Bild auf: ‚Da gaukelten vor meinen Augen die Atome. Ich hatte sie immer in Bewegung gesehen, jene kleinen Wesen; aber es war mir nie gelungen, die Art ihrer Bewegung zu erlauschen. Heute sah ich, wie vielfach zwei kleinere sich zu Pärchen zusammenfügten, wie größere drei und selbst vier der kleineren festhielten und wie sich alles in wirbelnden Ringen drehte. Ich sah, wie größere eine Reihe bildeten und nur an dem Ende der Kette noch kleinere mitschleppten. Ich verbrachte einen Teil der Nacht, um wenigstens Skizzen dieser Traumgebilde zu Papier zu bringen'« (Aus dem Aufsatz »Der Funke der Erleuchtung« von H. Graupner vom 19. Sept. 1944).

In einer Freudschen Zeitschrift glaube ich vor etwa einem Vierteljahrhundert einmal gelesen zu haben, daß Kekulé zu seiner Entdeckung des Benzolringes »durch« Phantasien über Spermatozoenbewegung gekommen sei. Ich bin davon überzeugt, daß er solche Phantasien gehabt hat, einfach weil sie jeder hat; nur sind sie nicht der Grund, sondern bloß die Ursache für seine Entdeckung gewesen. Denn daß sie zum Schema wurden, das ist eben nur ihm und niemand anderm begegnet, und dieses Schema ist der Grund, der aus dem Objekt stammt, und nicht aus dem psychischen System. Die Kraft aber, die da wirft, ist eine wirkliche, gesonderte, spezifische und kommt im Subjekt als »transzendentale Urteilskraft« an. Davor aber bebte Kant zurück.

Das geistvollste und tiefste, dabei kürzeste Gespräch, das in dieser Sache geführt worden ist, war zweifellos das zwischen Goethe und Schiller bei deren ersten Begegnung im Jahre 1794. Es ist in letzter Zeit, seit der Sieg der Goetheschen Naturauffassung gegen Darwin auf der ganzen Linie sichtbar geworden ist, schon häufig zitiert worden, und es verlohnt sich immer, die ganze Partie in GOETHES Tagebuch nachzulesen; ich zitiere hier nur die unser Thema berührende Stelle, wobei die Sperrungen von mir stammen: »Wir gelangten zu seinem Hause, das Gespräch lockte mich hinein; da trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und ließ, mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das mit sehr großer Theilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee. Ich stutze, verdrießlich einigermaßen; denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs strengste gezeichnet.« (Es ist die fehlerhafte Verwendung von »Idee« durch Kant und die richtige, platonische, durch Goethe.) »Die Behauptung aus Anmut und Würde fiel mir wieder ein, der alte Groll wollte sich regen, ich nahm mich aber zusammen und versetzte: Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe .... Wenn er das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so mußte doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten.« («Goethe« von A. v. Gleichen-Rußwurm, Deutsche Bibliothek Berlin, Seite 265.)

Dieses Vermittelnde aber ist eben das Schema, jene »symbolische Pflanze«, die er, genau wie wir es eben bei dem fingieren Wettbewerb der siebzig angenommen hatten, vor seinen Augen durch »charakteristische Federstriche« hatte erstehen lassen. Das entspricht auch dem, was Kant im Grunde unter dem Schema verstanden hat. Freilich mit der schwerwiegenden Berichtigung, daß es das nur von Naturgebilden gibt und sich nur beim Entdeckungsakte meldet. Goethes Entdeckung aber lautete: alles an der Pflanze ist Blatt; also eine paradoxe Subsumtion.

Was in diesen langen und abwegereichen Kapiteln über die Ordnung des Intellektes und die transzendentale Logik vorgetragen wurde und dem Leser hart ans Gehirn ging, diente im Grunde der Einlösung eines alten Versprechens. In irgendeiner meiner früheren Schriften vor fast einem Vierteljahrhundert kommt die kurze, in apodiktischer Form ausgesprochene Bemerkung vor: »Erkenntnis ist ein Vorgang der Natur.« Da es nicht erlaubt ist, so folgenschwere Sätze in genialischer Unbekümmertheit hybride hinzuschreiben, ohne sich am Geiste der Philosophie zu vergehen, so habe ich nunmehr, an der Schwelle des Alters, nachgetragen und begründet was ich, in jünglingshafter Laune, damals glaubte der Öffentlichkeit anbieten zu dürfen.

Elftes Kapitel

DIE RELIGION ALS REINES EREIGNIS DER NATUR

1. ÜBER NATÜRLICHE RELIGION

Sollte es mit der Religion ebenso stehen wie mit der Erkenntnis? Auf den ersten Blick erscheint das wie eine Blasphemie; auf den zweiten wird es wie ihre Rettung erscheinen. Denn die Erkenntnis bekommt erst dadurch ihre Dignität, daß sie aufhört, Sache des sogenannten Menschengeistes zu sein, und eine solche der Natur selber wird. Stünde es also mit der Religion ebenso, dann wäre ihre Unaufhebbarkeit gesichert; freilich müßte man sehr viel opfern, was von jeher als ewige Wahrheit galt und was sich doch nur als sekundäre Bearbeitung der Vernunft herausstellt.

Hier stoße ich nun zum zweiten Male auf einen in der Jugend – um die Dreißig – begangenen genialischen Streich, der mich schuldig machte, und diese Schuld zu tilgen, muß ich mich jetzt bemühen. Ich meine den irgendwo in meinen früheren Schriften vorkommenden Satz: Die Heilung des blutenden Fingers und die Heilung der menschlichen Seele sei ein- und dieselbe Sache. Auf diesen Satz stieß Konrad Wilutzky und trieb das Problem weiter. Vor mir liegt eine Arbeit in Schreibmaschine von neunundsiebzig Seiten mit dem Titel »Kritik des Christentums, zweiter Teil«, die er als seine letzte bezeichnet und die mir der Verstorbene zu treuen Händen übergeben hat. Zudem fielen in diese Zeit mehrere persönliche Gespräche über dieses Thema, so daß es sich oft schwer auseinanderhalten läßt, wo die Arbeit des einen und wo die des anderen einsetzt. Da Wilutzky so sehr großen Wert darauf legte, stets genannt zu werden, so möchte ich mich der Pflicht, hier seines Verdienstes zu gedenken, nicht entwinden, zugleich aber vorziehen, eigene Wege zu gehen. Denn die Sprache, in der Wilutzky das Thema behandelt – er nennt es eine populäre Schrift – ist ein derartig unerträgliches Deutsch, daß ich sie, auch in Zitaten, nicht verwenden kann. (Man soll nicht populär sein wollen, sondern so schreiben, wie es die Sache erfordert. Gelingt es, das in ganz einfacher Form zu tun, so ist der Höhepunkt des Populären damit erreicht. Alles andere ist Treubruch an der Sache zugunsten der eigenen Geltung.) Ich bin also wieder allein und rede auf eigne Verantwortung.

Die Blasphemie scheint durch jene Gleichsetzung des blutenden Fingers mit der blutenden Seele noch weiter getrieben, allein wenn man annimmt, daß dieses beides in demselben Verhältnis zueinander steht, wie der Fall irdischer Körper auf die Erde und der Lauf der Gestirne, so bekommt die Sache bereits ein anderes Gesicht. So wie durch den Begriff der Gravitation das gewöhnliche Fallen geadelt wird, so auch hier. R e l i g i o n ist Hilfe und weiter nichts. Da es aber eine andere (und doch die gleiche) Sache ist, ob einem durch die Axt verwundeten Baume das heilende Harz hilfreich zufließt (mag der Baum wollen oder nicht) oder ob der Mensch ruft: »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hilfe kommt« – so wird die Blasphemie aufgehoben; denn der Mensch ist Anrainer der Achse der Natur, seine Leiden sind über ihren empirischen Vordergrund hinweg metaphysisch verwurzelt; und wenn die Natur auch hier Hilfe schickt – ob der Mensch will oder nicht –, so ist das die größte Sache, die es überhaupt geben kann; denn die Natur steht hier in vollem Aufgebot. Religion ist daher der Heilungsprozeß der Natur, ist ein objektiver Vorgang, den man so wenig aufhalten oder »abschaffen« kann wie eben jenen gewöhnlichen Harzfluß.

Wilutzky hat in seiner Arbeit eine wichtige SCHOPENHAUER-Stelle zu diesem Thema verwendet, der ich mich hier in meiner Art anschließen möchte. Sie steht in den »Parerga und Paralipomena«, Bd. 1 (S. 141, Reclam), und lautet:

«Der Theismus ... ist in der That kein Erzeugnis der E r k e n n t n i s, sondern des W i l l e n s. Wenn er ursprünglich t h e o r e t i s c h wäre, wie könnten denn all seine Beweise so unhaltbar seyn? Aus dem Willen aber entspringt er folgendermaßen. Die beständige Noth, welche das Herz (Wille) des Menschen bald schwer beängstigt, bald heftig bewegt und ihn fortwährend im Zustande des Fürchtens und Hoffens erhält, während die Dinge, von denen er hofft und fürchtet, nicht in seiner Gewalt stehn ... – diese Noth, dies stete Fürchten und Hoffen, bringt ihn dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, von denen Alles abhinge. ... Der Mensch verläßt sich lieber auf fremde Gnade, als auf eignes Verdienst: Dies ist eine Hauptstütze des Theismus. Damit also sein Herz (Wille) die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen; n i c h t a b e r u m g e k e h r t, weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er. ... Weil also gebetet werden soll, wird ein Gott hypostasiert; n i c h t u m g e k e h r t. Daher ist das Theoretische der Theologie aller Völker sehr verschieden an Zahl und Beschaffenheit der Götter: aber d a ß s i e h e l f e n können und es tun, wenn man ihnen dient und sie anbetet – dies haben sie alle gemein; weil es d e r P u n k t i s t, d a r a u f e s a n k o m m t.« (Letzte vier Sperrungen von mir.) Hier erscheint also das Gebet als ein Hilferuf der Natur, der u n w i l l k ü r l i c h einsetzt, also selber aus dem Willen stammt und sich, erst in seinem zweiten Akt, vermöge des Intellektes, Wesen schafft, die das individuelle Gebet hören. Da diese Tätigkeit des Intellektes aber sekundär ist und mit dem Hilfsvorgang selber nichts zu tun hat, so ist es kein Wunder, daß die theologischen Inhalte der unzähligen Religionen, die über die Erde gegangen sind, alle ganz verschieden aussehen, während der eigentliche Vorgang, die Hilfe, stets derselbe bleibt. Der unwillkürliche Gebets-Antrieb gehört also zur Substanz der Religion, ja ist sie selber, die gedachten Adressaten dagegen sind Akzidenzien, die wechseln. Also ist jeder Versuch einer »rationalen Theologie« von vornherein zum Scheitern verurteilt. Nur ist hier sorgsam darauf zu achten, daß unter Wille nicht die volkstümliche Auffassung davon verstanden wird, sondern die transzendentale: Wille als Materie von innen gesehen, wie wir das früher ausgeführt haben.

Was aber jenen Gebetsimpuls angeht, der zwar erst beim Menschen voll herausbricht, weil er Worte hat, so ist das rein Willentliche an ihm doch bis in die anderen Naturreiche hin zu verfolgen. Wenn wir es auch nicht nachweisen können, so können wir doch *per analogiam* schließen, daß zwischen dem Axthieb, der den Baum verwundet, und dem ersten Fließen des heilenden Harzes eine Art flehender Seufzer der gepeinigten Pflanzenkreatur anhebt, der die Hilfe aus

dem Unbekannten herbeiruft; das verwundete Tier schreit und schon durch diesen, doch eigentlich sinnlosen Akt, der nur die Aasgeier herbeiruft, findet es Erleichterung und verstärkten Zufluß der heilenden Säfte. Wenn der Psalm singt:

> Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser,
> So schreit meine Seele zu Dir, Herr ...«,

so ist dieses »Wie« kein bloßer Vergleich, sondern es redet dieselbe Sache an. Nur so verstanden erhält das Gebet volle Naturgewalt; aus dem Schrei des leidenden Tieres quält sich beim Menschen das Wort heraus, das in ihn eingehüllt war, und wird zum Gebet. Aber es ist derselbe Vorgang.

Nun schreit auch Orestes nach Erlösung, als er von den Erinnyen verfolgt wird, und hier meldet sich bereits die Frage: woher kommt es, daß er sie nicht findet? Die Antwort lautet für uns – was das Altertum nicht wissen konnte –, daß die Adresse falsch war. Apollon Loxias, der Mitschuldige am Muttermord, ist kein befugter Spender der Erlösung. Diese Antwort setzt aber doch, über Schopenhauer hinaus, das Bestehen einer objektiven Theologie voraus, das heißt einer solchen, die mindestens sagen kann, was richtige und was falsche Gebete sind. Das aber wiederum hat nur Sinn, wenn die objektiv helfende Macht eine bestimmte Struktur hat und nicht willkürlich als vages Gefühl umher schweift. Da nun jedes Gebet aus Worten besteht, nicht bloß aus Lauten, so können diese nach dem Gebet auch in ein Urteil umschlagen – was sie unvermeidlich tun –: und hier beginnt bereits die Krisis der Theologie, also sehr früh. Worte nämlich, die als Gebet wahr und richtig sind, brauchen es noch keineswegs als Urteil zu sein: hier sind sie anfechtbar, dort nicht.

Ich hatte einen Patienten, einen hochgebildeten Mann von völlig rational-merkurischem Charakter, der auch nicht die leiseste Spur von Religiosität verriet, im übrigen aber nicht etwa der Meinung war, das Christentum ließe sich durch Aufklärung widerlegen. Er war aus der Kirche ausgetreten, weil, was kaum zu bestreiten ist, die protestantische Kirche liberaler Richtung in der Verbreitung langweiligsten Unsinns zu den freigebigsten Institutionen gehört. Was soll da ein Vorstandsmitglied der I.G.-Farben drin? Das alles war in Ordnung; ich sagte nichts dagegen. Aber dieser nüchterne Geschäftsmann litt an schweren Angstanfällen mit grausigen Visionen im Halbschlaf. Eines Tages kam er mit seltsam versonnenen Blicken an und meinte, es sei ihm diese Nacht etwas ganz Sonderbares passiert, was er nie für möglich gehalten habe. Er hätte einen scheußlichen Anfall gehabt mit Aufschrei, so daß seine Frau erwachte; gräßliche Gestalten seien ihm erschienen. Da habe er ich in der äußersten Not gar nicht anders zu helfen gewußt und sei auf einen ganz ausgefallenen Gedanken geraten. Ich fragte danach. »Ich habe laut gebetet«, antwortete er mir. »Und was?« »Denken Sie sich: Der Herr ist mein Hirte ...!« » Und was geschah darauf?« »Sofort war alles weg! Ich kann es heut noch nicht verstehen.« Ich fragte ihn, ob er sich darüber wundere, und er meinte: nein, eigentlich nicht. Eben weil es natürliche Religion war, deshalb wunderte er sich nicht. Ich drang indessen weiter in ihn und fragte: »Was Sie also sonst über die Religion denken, z. B. ob es einen Gott gibt oder nicht, das hat sich als gänzlich belanglos herausgestellt gegenüber dem religiösen Vorgang, der sich hier, ob Sie wollten oder nicht, abspielte?« »Genau so ist es.« – »Und meinen Sie etwa«, forschte ich weiter, »daß das ‚Suggestion' gewesen sein könnte?« – »Ja, dann müßte eben die gewöhnliche Außenwelt und ihre Vorgänge auch Suggestion sein: jedenfalls hatte dieser Vorgang den gleichen Realitätscharakter, und vor allem; die Wirkung war ja da und hielt an.« Ich: »Und wie kamen Sie gerade auf diese Worte und nicht auf irgendwelche anderen, etwa selbsterfundenen?« Er: »Die drängten sich mir auf; ich hatte sie in der Schule gelernt.« Ich: »Das heißt also hier genauer: in der Kirche – aus der Sie ausgetreten sind. Ja – und woher hat die Kirche sie?« Er: »Sie würden sagen, von den Propheten Israels.« Ich. »Gewiß, das würde ich sagen; aber weiter: woher habe die Propheten sie?« Er: »Ich kann nichts anderes sagen als, wie Sie es immer ausdrücken: Der Prophet ist religiöser Genius und hat seine Inhalte unmittelbar aus dem Naturhintergrunde.« »Und woran kann man deren objektive Giltigkeit und Richtigkeit erkennen?« Er: » Allein daran, daß sie helfen.« Ich: »Das aber tun sie, seit sie gesprochen wurden, also seit guten dreitausend Jahren, ohne die geringste Schwächung.«

Das Gebet ist also der subjektive Pol des Hilferufes der Natur, der in der Religion, das heißt in der vollzogenen Hilfe, seine Antwort findet. Man lasse diesen Pol weg, und die Religion bricht zusammen; aber er läßt sich nicht weglassen, da der Intellekt und der individuelle Wille, das zu tun, zu schwach sind; es setzt immer wieder von selbst ein; denn die Religion ist ein »Erzeugnis des Willens«. Die Hilfsleistung auf den Schrei der Kreatur hin ist dünn bei Pflanze und Tier; denn diese sind allemal nur gelegentlich verwundet. Beim Menschen aber, der anderen Stammes ist, muß die Natur in vollem Aufgebote kommen. Der Mensch ist seinem Wesen nach krank. Die beiden Haupteinfallspforten für das Leid aber sind das Unglück und die Schuld. Das Unglück wird in der Gestalt des Hiob verkörpert, die Schuld in Orestes. Die Schuld aber ist, trotz äußerem Widerschein das schlimmere Übel. In beiden Fällen aber liegt die Sache so, daß es Tiefpunkte gibt, in denen der Mensch nicht aus noch ein weiß, sich aus eigenen Mitteln zu helfen, und nun jenen Schrei ins Unbekannte ausstößt in dunklem Vertrauen, daß von dorther ihm Hilfe kommt.

Hierbei ist es eine verständliche Sache, daß das Gebet zuerst stets in seiner naiven Form auftritt und die Erfüllung privater Teilwünsche erfleht. Der Kranke bittet um Genesung, der Arme um Reichtum, der vom Tode Bedrohte um Leben; an diese naive Gebetspraxis knüpft sich dann das heikle Gebiet der »Erhörungen«. Das eigentliche Thema des Gebetes aber ist immer die Wiederherstellung der Person. Wer am Aussatze leidet, dessen Person ist gefährdet; das erhörte Gebet aber bewirkt entweder, daß diese wieder hergestellt wird und so die Krankheit ertragen werden kann oder, falls der pathologische Ort von der zuströmenden Kraft der Religion getroffen ist, daß durch die Wiederherstellung die Krankheit von ihm abfällt. Es gibt durchaus Wunderheilungen durch das Gebet, nur darf man kein Aufheben davon machen. Religion ist eine schweigsame Sache.

Man kann kulturgeschichtlich feststellen, daß eine bereits geformte Religion in dem Moment aufhört, Religion zu sein, in dem sie das Gebet abschafft. Das ist im indischen Altertum durch das Auftreten des Buddhismus geschehen. In

der Vedanta-Religion gibt es Götter, zu denen gebet wird. Das charakteristische Merkmal aber des Buddhismus ist die Abschaffung dieses Aktes und sein Ersatz durch Einsicht in die karmische Kausalverknüpfung. Zwar erkennt er auch Götter an, aber man betet nicht zu ihnen, sondern sie unterliegen, wie alles Lebendige, dem heiligen achtfachen Pfad, der zu ihrem Verlöschen führen soll. Daß der einfache Buddhist freilich sogar zum Buddha betet, zeugt nur von der Unauslöschlichkeit des Gebetsdranges, ist aber natürlich nach der Lehre unsinnig und verboten wie jedes Beten. Die Buddhisten nennen ihre Lehre ausdrücklich eine »Religion der Vernunft« (siehe Dahlke), woraus hervorgeht, daß sie eben keine Religion ist, sondern Weltanschauung, die man in der Sprache europäischer Schulphilosophie mit »materiellem Idealismus« bezeichnen müßte. – Ein zweiter Fall, der uns auf der Haut brennt, ist der liberale Protestantismus des vergangenen Jahrhunderts. Auch er hat die Religion abgeschafft, wenn er sie auch mit falschen Organen anerkennt und halten will. Bei ihm kommt nicht mehr wirklich durch das Gebet »die Hilfe von den Bergen«, sondern es ist ein schöner Gedanke, daß es so sein möge. Er wird aber, wie alle Gedanken, immer dünner, immer verschlissener und endet schließlich in vollem Verlöschen. Die Religion ist Bildungsgut geworden. Diesem Kulturprotestantismus, einem Vetter des »deutschen Idealismus« und auf dem gleichen Boden gewachsen, steht das alte orthodoxe Luthertum in gesicherter Stellung gegenüber, ebenso die katholische Kirche. Beide würden nicht einen Augenblick zögern, die objektive Korrelation von Gebet und Hilfe als den Kern der Religion anzuerkennen, nur daß sie sich hierfür theologischer Formeln bedienen.

2. ISRAEL UND DER PROPHETISCHE MONOTHEISMUS

Der Schrei des Orestes nach Hilfe verhallt im Altertum unerhört. Die Frage tritt auf, warum das so sein muß.

Wir hatten in den Kapiteln über die Grundlegung der Ethik festgestellt, daß deren formale Seite sich bis auf den Höhepunkt transzendentaler Gewißheit führen läßt, daß aber ihr Inhalt aus keinem allgemeinen Prinzip abgeleitet werden kann, vielmehr durch einen genialen Vorgang auf die Welt herabgekommen ist. Genau so also, wie das Gravitationsgesetz durch Newton entdeckt wurde, so der Inhalt der Ethik durch die Propheten Israels. Bei aller Verschiedenheit in den Charakteren und den historischen Lagen sagen sie doch alle ein und dasselbe aus: nämlich daß die Quelle, aus der die Lebewesen, aber auch die mineralische Natur fließen, und die Quelle der ethischen Inhalte dieselbe ist. Diese aber ist persönlich und nicht individuell. Was also sagt: »Es sprieße auf allerlei Gewächs aus der Erde, ein jegliches nach seiner Art« und: »Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht ehebrechen!« – das ist dieselbe Person, die keine Individualität besitzt.

Dieser Gedanke Israels wirft alle Altäre um. Er war für die heidnische Umwelt des Altertums eine Ungeheuerlichkeit. Und er kann es auch an Paradoxie mit jedem andern, der aus genialer Quelle stammt, aufnehmen. Denn der Götterkult des Altertums beruhte fest auf der Individualität der einzelnen Götter; es verrät sich damit deren menschliche Abkunft, und es erklärt sich ihre selbstverständliche Vielzahl. Das nun, was das alte Israel und auch noch das heutige »Jahve« nennt, ein Name, den auszusprechen mit Recht verboten ist, dieser Heilige Israels ist gänzlich anderer Abkunft, und durch das bloße Fehlen der Individualität ist der Monotheismus als selbstverständlich da. Nicht also dadurch, daß unter vielen Göttern sich einer die Herrschaft errungen und damit Monarch geworden ist, sondern so, daß in dem Bezirk, in dem hier von Gott die Rede ist, es andere Götter nicht geben kann. Und dieser Bezirk ist der für die Religion allein giltige. Hierbei ist allerdings zu bemerken, daß der hebräische Text der ersten drei Kapitel Genesis den Monotheismus noch nicht so sicher hervortreten läßt, wie man vermuten sollte; auch ist er nicht frei von individuellen Zügen. Das aber wirft einen Schatten auf die Schöpfung selber, wie auf den Sündenfall.

Man soll sich davor hüten, gedankliche Vorgänge auf den Höhepunkten des griechischen Geistes für Vorstufen der israelitischen Religion zu halten. Jene Behauptung des Clemens Alexandrinus, Platon habe den Mose gelesen und plagiiert, ist bestimmt falsch, weil nämlich das hier allein Entscheidende, nämlich die Stromrichtung , genau umgekehrt ist. Die Griechen lebten in der großen Zeit ihres Altertums in der homerischen Götterwelt, die aus dem Mythos stammte. Diese Götter waren im Ethischen nicht besser und nicht schlechter als die Menschen, und sie waren auch keineswegs etwa Schöpfer der Welt, hatten das Schicksal nicht in der Hand, sondern das Schicksal sie, und es findet sich nichts von einer sittlichen Weltordnung und ausgleichenden Gerechtigkeit. Da bemächtigten sich die Dichter und Denker dieser Götterwelt, und man bemerkt einen langsam sich vollziehenden Prozeß, die Gestalt des Zeus umzuwandeln und ihm die Funktion des Weltenrichters zu übertragen. Der Zeus des grüblerischen Aischylos ist daher ein gänzlich anderer als der homerische, dem man dies Ansinnen gar nicht hätte stellen können, und so etwas zu sagen wie: Ζευς ὅστις ποτ᾽ ἐστιν, »Zeus wer immer er auch sei ...« (Ag. 160), wäre fünfhundert Jahre vorher unmöglich gewesen. Ebenso die Worte wie:

> ὑπατος δ᾽ἀϊων ἠ τις Απολλων
> ἠ Παν ἠ Ζευς
> «Aber irgendein höchster Apollon
> Oder Pan oder Zeus hat es vernommen ...«

Es wird schließlich in Zeus eine Eigenschaft hineingelegt, die dem menschlichen Bedürfnis nach ausgleichender Gerechtigkeit entgegenkommt.

Bei Platon hat Zeus seinen Namen verloren, und wir finden den Ausdruck ὁ ϑεος, als ob wir uns im Neuen Testament befänden. Die Götter aber, denen Sokrates opfert, sind Volksgötter, die man veneriert, teils weil es ungehörig, teils weil es gefährlich ist, in einer sykophantischen Demokratie das nicht zu tun.

Diesen Prozeß der gedanklichen Höherspannung des Zeus nennt Jacob Burckhardt treffend einen »monothëistischen Aufschwung«, der aber, und das ist das Entscheidende, eine Tat des grübelnden Menschengeistes ist,

will also sagen der Vernunft. Auch was wir bei den Lateinern, bei Cicero und Seneca, finden, ihr geheimer Monothëismus, ist nichts als eine Wiederholung dieses griechischen Denkprozesses bei den Gebildeten Roms.

Aber es ist falsch, was die liberalen Theologen oft meinen, daß wir uns bei diesem »monotheistischen Aufschwung« und den Gottesvorstellungen, die er erzeugte, bereits mit einem Fuß auf biblischem Boden befänden. Denn was uns dort entgegentritt, ist nicht das Ergebnis eines Denkprozesses, sondern das einer abkunftlosen Offenbarung; es ist genialer Natur. Völlig unmittelbar, überfallartig bricht es auf den fast zusammenstürzenden Empfänger herein: »Ich bin der Herr, dein Gott!« Es kommt vom Objekt her, auf das Subjekt zu; der »monotheistische Aufschwung« aber ist eben ein Aufschwingen des Subjektes über sich selbst hinaus, ohne Boden im Objekt zu finden. – Während also das Aufklärungszeitalter die Religion »läutern« wollte, indem sie nur das an ihr anerkannte, was mit der Vernunft übereinstimmte, und alle Offenbarung ablehnte, ist es gerade umgekehrt; nur die ungeläuterte Religion aus Offenbarung ist echt und hat den Mutterboden der Natur unter sich, alles andere ist Menschenerfindung. Eine Religion muß sich also ausweisen können und zeigen: wir haben Propheten, und diese haben Offenbarungen gehabt – sonst gilt sie nicht. Nur durch die Prophetie beweist sich die Religion als legitim.

Was also in der Wissenschaft der gründende Genius ist, was in der Kunst der Dichter, das ist in der Religion der Prophet. Nur eben daß es hier um alles geht, und daß, was sich hier offenbart, um keinen Preis aufgegeben werden kann. Man kann ohne Kunst und ohne Wissenschaft leben; aber wenn die Natur, aus der wir bestehen, keine Rückverbindung hätte, so glichen wir einem Baume, dem der Harzfluß fehlt; er würde infolge der geringsten Verletzung absterben wie ein menschlicher Hämophile, der ausblutet, wenn er sich in den Finger geschnitten hat.

Wie sich die Spuren der Kunst und der Wissenschaft in den Werken ihrer Genien zeigen und nur hier, so verläuft die große Spur der Religion in denen der Propheten, die die empfangenen Inhalte niedergeschrieben haben. Daher hat die orthodoxe Theologie völlig recht, wenn sie sagt: nur in den Schriften der Bibel hat Gott gesprochen und nicht auch in anderen. Nur in ihnen kommt der begründende Ton der Verkündigung vor. Die Frage, wie weit die Apokryphen doch mit dazugehören, bleibe hier offen.

Verkündigung (καταγγελια) ist der Stil und die Ausdrucksweise, tiefergehend, das eigentümliche, nur hier vorkommende Gedankengepräge der Religion. Wenn die Worte fallen:

»Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde
Und die Erde war wüst und leer«,

so ist das nicht Dichtung, wie etwa die Szene aus Hesiods Theogonie, in der aus dem Chaos Gaia, die Erde, hervorgeht und aus ihr Uranos, der Himmel, der, die Nacht mit sich heraufführend, die verhängnisvolle Hochzeit vollzieht; es ist nicht Dichtung, sage ich, denn jener Unbekannte, der sie schrieb, war kein Dichter, sondern Prophet. Es ist auch nicht Wissenschaft, denn er war kein Forscher. Gott ist nicht Ursache, sondern Grund der Welt. Würde man die Anfangsworte des Buches Genesis in die Sprache der Wissenschaft übersetzen und etwa sagen: »Zu Beginn der Welt hat ein höheres Wesen, *primo motore*, *prima causa*, den Anstoß zum Weltverlauf gegeben« – so ist ein solcher Satz weder wahr noch falsch, sondern eine leere Hilfsformel, die eben nur gerade dem Satze vom Widerspruche genügt, sonst aber nichts besagt. So aber, wie die Worte vom Propheten gesprochen wurden, sind sie Verkündigung, und als solche bedeuten sie allerdings etwas. Sie stehen am Anfang eines Heilungsprozesses, nicht aber eines der Erkenntnis. Die Frage aber zu stellen: »ob es denn überhaupt einen Gott gibt?«, das ist genau so angemessen wie wenn jemand fragte: ob das Fließen des heilenden Harzes einen Grund, οὐσια, hat. Im Dienste dieses Heilungsvorganges aber stehen letzten Endes die Anfangsworte der Bibel, und da sie aus prophetischem Munde stammen, nicht aber vom Dichter und nicht vom Forscher, so muß man sich auf sie verlassen – oder man bekümmert sich überhaupt nicht um Religion. Denn der Prophet ist der Genius der Religion Organ der Natur und ihres Grundes.

Letzten Endes gehören demnach alle Disputationen über das »Dasein Gottes« zu den Hänschen Luther-Fragen. Dieser intervenierte bekanntlich bei seinem Vater mit den Worten, was denn der liebe Gott getan habe, ehe er die Welt geschaffen, und bekam die Antwort: »Er saß auf einem Birkenbaume und schnitt Ruten für naseweise Jungen, die so dumme Fragen stellen.« – Solange das heilende Harz fließt und solange die gepeinigte Menschenseele Trost findet, solange ist auch die Religion im Vollzuge, und die Verkündigung spricht durch den Mund der Propheten alles aus, was zu erkennen heilsam ist. Mehr bedarf es nicht; denn die Religion stammt nicht aus dem theoretischen Bedürfnis der Welterklärung, sondern aus dem Willen. Wäre es umgekehrt, dann gäbe es keine.

Der heraufgeklügelte, wenn auch mit frommen Gefühlen belegte Monotheismus der griechischen Philosophie trägt also in sich einen unverkennbaren Substanzunterschied zum biblischen Gottesglauben. Das kam einmal sehr deutlich zur Sprache, als der Apostel Paulus in Athen redete. Denn hier hatte er sie vor der Klinge, die Epikuräer, Stoiker und Neuplatoniker, und konnte mit ihnen umspringen, wie er wollte. Er konnte ihnen zeigen, daß sie in einer Sackgasse festgefahren waren. Was uns von der großen Rede auf dem Areshügel überliefert ist, sind nur Stichworte, die der Verfasser der Apostelgeschichte (17, 16—34) sich wohl auf notiert hat; aber man sieht doch an ihnen, daß er den wesentlichen Gang der Religion damit traf. Es geht da zunächst um die unterschiedliche Art, wie der Mensch jenem »unbekannten Gott« zu begegnen in die Lage kommt, falls er ihn sucht. Wenn ein heidnischer Gott an einen Sterblichen nahe herantritt, so wie Athene an Odysseus, so bleibt immer ein Zwischenraum, eben weil die Götter mit der Individualität belastet sind. Diese hört auch dann nicht auf, wenn der monotheistische Aufschwung erfolgt ist; denn jener Gott der Stoiker und Neuplatoniker kann durchaus seine Herkunft nicht verleugnen. Der unbekannte – und unerkennbare – Gott Israels aber hat diese Belastung nicht; er »ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns« und nimmt voll von der Person des Sterblichen Besitz, denn »in ihm leben, weben und sind wir«. Diese zwischenraumlose Besitzergreifung aber ist eben gerade deshalb allein möglich, weil Gott reine Person ist, ohne Individualität. Und hierbei steht die

Person Gottes zu der des Menschen wie das Unendliche zum Endlichen. Keinesfalls aber darf man diesen Übertritt und das »Leben, Weben und Sein« als Pantheismus verstehen, so wie man etwa von »Alles in Gott«, »Gott in Allem«, »Gott-Natur« und ähnlichen Formeln redet: so etwas kommt im ganzen rechtgläubigen Christentum, noch weniger aber in Israel vor, sondern immer bleibt die Person und das Schöpfertum gewahrt. Wenn Luther sagt, Gott sei in jedem Blatt, so meint er nie *»deus sive natura«*, sondern immer Gott als Schöpfer und Person. Daher gibt es seit der Verkündigung durch die Propheten Israels und die Apostel nur entweder Gottesglaube oder Atheismus, aber nichts dazwischen. »Pantheismus« ist, wie Schopenhauer das richtig sah, ein unsinniger Gedanke und nur eine höfliche Form des Atheismus, zu dem auch jede Art von gedachtem Gott gehört. Paulus nun in Athen meint, Gott habe jene Zeit des Heidentumes mit seinen individuellen Göttern – einschließlich des gedachten Monotheismus – »übersehen« (ὑπεριδων); jetzt aber sei es Zeit, die Verkündigung seiner selbst zu hören und »umzudenken« (μετανοειν). Der stoische und neuplatonische Weg sei nicht mehr gangbar; denn das seien Menschengedanken, die zu nichts führen und schließlich stehen bleiben. Der Glaube aber an den lebendigen Gott, der sich durch den Mund der Propheten als Offenbarung kundtut, führt zur »Auferstehung des Fleisches« (ἀναστασις της σαρκος). Unter »Fleisch«, so fügen wir hinzu, ist nicht nur der physische Stoff dieses Namens gemeint, sondern auch dessen Manifestation im inneren Sinn, der Wille. Auferstehung des Fleisches ist ein anderer Ausdruck für den Heilungsvorgang der Natur, auch beim harzenden Baum; »Auferstehung von den Toten« aber, das ist der äußerst mögliche Fall, der bisher nur einmal vorkam. Dieser Weg aber, so sagt der Apostel, ist der einzige, der zum Heile führt.

Man kann sich denken, daß eine solche Rede für die Zuhörer in Athen neuartig und verwirrend gewirkt hat; denn in der Tat: so etwas hat es im ganzen Altertum nicht gegeben. Deren Mehrzahl verblieb denn auch bei den alten Meinungen und schüttelte die Köpfe. Bei einigen Wenigen aber vollzog sich doch jener Prozeß, der mit *»metanoia«* bezeichnet wird und den man keineswegs immer, hier jedenfalls gar nicht, mit »Buße« übersetzen darf. Diese Wenigen spürten die Umkehrung der Stromrichtung, die sich beim Worte »Gott« innerlich vollzog, wenn es von Paulus kraft apostolischer Autorität ausgesprochen wurde. Die Bekehrungen aber, die hier am Schlusse als Ertrag der Reden stattfinden, machen den Eindruck von Einzelereignissen bei hervorragenden Personen; so werden mit Namen genannt Dionysios Areopagita und eine Frau namens Amaris: unter der Menge bloßer Zuhörer fanden sich hier diese Wenigen »und einige Gefährten«, bei denen die »Umkehr« innerlich während der Verkündigung stattgefunden hat. Das entspricht der Tatsache, die Christus stets betonte, daß das Christentum eine natürliche Seltenheit ist. An anderen Stellen der Apostelgeschichte finden wir dann freilich wieder Szenen offenbaren Massenwahns, wie das berühmte »Zungenreden«, bei deren Lektüre einem angst und bange werden kann.

Der prophetische Monotheismus des alten Israels hat eine feste Barriere gegen alle anderen Religionen errichtet. Wir verstehen es heute kam noch, daß die Propheten und Könige des Alten Testamentes mit solch unerbittlicher *rabies* gegen den »Götzenkult« vorgingen; diese Wut erscheint uns beinahe überflüssig und wie ein Kampf gegen Windmühlenflügel: denn es gibt ja eben keine Götterkulte mehr, und jeder Versuch, sie wieder zu beleben, würde den Fluch der Lächerlichkeit auf sich laden.

Das hat schon Kaiser Julianus Apostata, der ja noch in zeitlicher Berührung mit ihnen lebte, erfahren müssen. Nach zwei christlichen Kaisern hatte sich die Korruption der Kirche und ihrer Beamten in einer Weise geltend gemacht, die eine unerträgliche Lage im Reiche bewirkte und die Sehnsucht nach den alten Göttern im Gemüte des edelmütigen, aber weltfremden Julian aufkommen ließ. Er war eine *anima candida* und glaubte, wenigstens als Übergangslösung eine Art Vermischung der christlichen Wahrheit mit der heidnischen heraufführen zu können. So hielt er selber Ansprachen ans Volk, in denen er es etwa in die Geisteslage zurückbringen wollte, in der sich Dionysios Areopagita und Damaris kurz vor ihrem Übertritt befanden. Und das schien auch zu gelingen, die heidnische Restauration in bestem Gange zu sein. Da setzt er eines Tages alles auf eine Karte und veranstaltete ein Opferfest zu Ehren des Apollon. Die christlichen Festgenossen kamen schon mit sehr erstaunten Gesichtern hin, leisteten aber immer noch keinen Widerstand im Vertrauen auf die Toleranzedikte des Kaisers. Wie aber Julianus selber, als Opferpriester auftretend, dem ersten weißen Stier die Axt in den Nacken sausen ließ, da war es aus mit der christlichen Geduld. Das Volk erhob sich und schrie: »Gotteslästerer! Götzendiener!«, ein Tumult entstand, den auch die Legionäre nicht bändigen konnten; dazu ging plötzlich ein wolkenbruchartiger Regen auf das Haupt des unglückseligen Apollonpriesters nieder, und der tötende Fluch der Lächerlichkeit war da. – Wer, um ein modernes Beispiel anzuführen, sich jenes Wiedertäuferspukes erinnert, der die letzten zwölf Jahre des Deutschen Reiches vor seinem Untergang erfüllte, der wird auch daran denken, daß man von diesen »germanischen Orden« aus auf eine Wiederbelebung der nordischen Götterwelt sann, daß man aber, obwohl man sich doch sonst alles leistete und obwohl rechtgläubige Priester der Religion in Gefängnissen schmachteten, man eben dies nicht wagte. Man sah schon tempelartige Gebäude mit Pferdekopf-Motiv hie und da aus der Landschaft herauswachsen, und zwar gar nicht schlechte, die Opfermesser aber blieben unterm Tisch und die Priester der germanischen Restauration mußten stillschweigend zugestehen, daß es eben nur den Gott Abrahams, Mose und der Propheten gibt, sonst keinen.

Weniger sicher hat die Barriere des verkündeten Monotheismus gegenüber dem andern Religionskomplex gehalten, der aus dem alten Indien stammt. In den Upanishaden der Veden wird das Schwergewicht der Lehre gerade auf die Unpersönlichkeit des objektiven Welthintergrundes, genannt *brahmān*, gelegt, zudem man gelange, wenn man das subjektive Prinzip, *atmān*, durch einen allmählichen Abbau alles Individuellen, also Beschränkenden, frei macht. Die Identität von *brahman* und *atman* ist darum das hohe Ziel der Erkenntnis und damit der Erlösung; hierbei wird die Außenwelt, aber auch die innere, zu bloßem Schein (nicht Erscheinung!). Das ist der Standpunkt der Mystik, die sich ja auch im christlichen Abendlande findet; hier aber kann sie nie ganz frei auftreten, da das Trinitäts-Dogma Schwierigkeiten bereitet. Nun besteht kein Zweifel, daß das mystische Grunderlebnis, die *unio mystica*, das »Einssein mit Gott«, von hohem religiösen Range ist, wie die großen Mystiker selber; eine andere Sache aber ist, ob das Urteil,

das daraus gefällt wird, sich halten läßt. Denn wenn ernsthaft behauptet wird, Gott und Ich könnten in das Verhältnis der Identität geraten, so kann die Philosophie den Dominikanern nur recht geben, wenn sie dem großen Meister Eckehard auf die Finger sahen. Luther, der starke mystische Einschläge hatte, wäre nie in diese Verlegenheit geraten; er hatte, wie Sokrates, hier sein sicher warnendes »*daimonion*«. Und auch unsere religiöse Urteilskraft ist im Recht, wenn sie gegen die berühmten Worte des ANGELUS SILESIUS, daß Gott »ohne mich auch nicht ein Nu kann leben«, Worte, die durch ihre hybride Großartigkeit wirken, doch eben Einspruch erhebt. Es ist natürlich völlig falsch, wenn unter dem Ich hier das empirische verstanden wird – so aber ist es nicht gemeint –, aber der Einspruch gewinnt an Richtigkeit, wenn vom transzendentalen Subjekt die Rede wäre. Da aber Gott nicht zum transzendentalen Gegenstande gehört, sondern transzendent ist, weicht die Wahrheit auch hier noch zurück. Sagen aber: »Ich und der Vater sind Eines«, durfte nur Einer; dessen Subjekt aber hatte eine andere Lage. Es gibt im übrigen keine Stelle im Universum, an der nicht das Objekt stärker wäre. Die Sinnesorgane liefern uns nur Fragmente aller sinnlichen Möglichkeiten, in der genialen Zone drückt die Natur stets aus einer überstarken Tiefe auf das Subjekt, und dieses Kraftverhältnis verstärkt sich nur noch, wenn der Mensch vor den Grund der Natur tritt; dafür sind die Propheten Zeugen. Niemals aber kommt es dazu, daß Subjekt und Objekt sich die Waage halten und gar identisch werden. Wäre das so, dann könnte das Subjekt ja das Objekt zwingen, bei ihm zu bleiben, und das wäre das Erste, was es wegen der großen Seligkeit täte; das ist aber nicht der Fall, sondern das Objekt zieht sich aus Freiheit wieder zurück, wie es aus Freiheit kam. Die Heilsquelle der Religion fließt nicht reichlich. Gott ist nur gerade eben »nicht ferne von einem Jeglichen unter uns«. Der Bau des Universums selber aber ist es, der die mystische Theologie zum Scheitern bringt.

Diese Lehre, die im vergangenen Jahrhundert, in dem sich in Europa der Aufklärungsprozeß und damit die Säkularisierung der Religion vollzog, Eingang in die gebildete Welt fand, stützte die schon vorhandene Tendenz, nicht mehr an einen persönlichen Gott zu glauben. Man galt als ungebildet, wenn man das tat. Aber hier liegt nur eine Verwechslung vor; man unterschied nämlich nicht das *principium individuationis*, dem Gott nicht unterliegt, von dem der Personalität, das er selber ist; denn »Jahve«, das ist der »eigentlich Seiende«. Da es nun besonders in der Pädagogik unvermeidlich ist, daß sich das individuelle Prinzip heimlich einschleicht, eben weil die paradoxe Lehre von der reinen Personalität schwer begreiflich ist und nur im Stile der Verkündigung faßbar, und da die Erzieher der Jugend meist keine Gläubigen, sondern Schulmeister sind, so ist die Erziehung schlecht, der reifende Mensch streift bald die Fesseln ab und schüttelt mit der Individualität Gottes – die es nicht gibt – auch die Personalität aus, die er im Momente des Abfalles vom Glauben der Väter mit ihr verwechselt. So entsteht – als mißglückte Pädagogik – die Gebildeten-Religion vom »unpersönlichen Gott« = »*Deus sive natura*«, »Gott-Natur« und dergleichen, die aber an der nächsten windigen Ecke des Schicksals in Scherben geht; denn es sind lauter Phrasen.

Der wahre Unterschied aber zwischen dem gebildeten Gläubigen und dem naiv-frommen Manne aus dem Volk ist nicht der, daß der Gebildete an keinen persönlichen Gott glaubt, während es der Einfältige tut, sondern sie glauben beide an den persönlichen Gott, nur daß beim einfachen Manne sich unvermeidlich die Individualität einmischt, während der Gebildete durch Wissen imstande ist, die Trennung zu vollziehen. Die Philosophie hat ihn belehrt, aber sie hat ihm nichts von seinem Glauben genommen, ganz einfach, weil sie das nicht kann.

Glauben aber ist die Urteilskraft der Religion. Genau so, wie jemand, der durch Belehrung davon überzeugt werden soll, daß ein Gegenstand der Erfahrung schön sei, dies doch nicht zu erleben vermag, es sei denn, er habe ästhetische Urteilskraft – die von den Dingen selber ausgeht –, genau so wird niemand der Religion teilhaftig, der die hierfür spezifische Urteilskraft, also den Glauben, nicht besitzt. Daher sind alle religiösen Behauptungen nur durch den Glauben wahr. Diesen aber als geminderte Erkenntnis anzusehen, ist ein grobes Mißverständnis. Mit »für wahr halten« hat er nichts zu tun, und »religiöse Überzeugungen« sind leeres Stroh. Mit der Definition aber des Glaubens als religiöser Urteilskraft ist der Streit zwischen Glauben und Wissen beendet.

Man sieht an dieser Stelle deutlich, wie unabkömmlich der Begriff der Naturachse auch für die Religion und die Theologie ist. Kant hat die Urteilskraft in die Philosophie eingeführt; aber er hat nicht bemerkt, daß in ihr zwei deutlich geschiedene Elemente mit verschiedener Stromrichtung enthalten sind. Er schlug sie ganz auf die subjektive Seite, wie als sei sie ein Stück Vernunft. Dabei rumorte unter ihm der Boden und trieb Dinge wie das »Schema« und das »Monogramm (der Natur in [HB.]) der Einbildungskraft« hervor, rätselhafte Gebilde, die es ihm anrieten, das schwankende Territorium schnell zu verlassen. Das alles kommt daher, daß die Achse der Natur mitten durch die transzendentale Urteilskraft hindurchläuft, das Wort in zwei Teile zerlegt und gebieterisch die »Kraft« auf die Seite des Objektes, das »Urteil« aber auf die des Subjektes verweist. In diesem tiefen Begriff ist etwas los, und er gehört zu Kants größten Griffen. Genau so aber ist der Glaube beschaffen. Nur läßt sich das Wort nicht teilen, und es gilt hier einen Kampf gegen den Sprachgeiz. Es stecken in ihm gleichfalls zwei Elemente mit verschiedener Stromrichtung, die erst durch Übersetzung in alte Sprachen einigermaßen zum Vorschein kommen. »Πιστις« und »*fides*« kommen auf die objektive Seite zu stehen, wurzeln dort, »*credo*« und »*puto*« auf der andern. So zerteilt wird der Glaubensvorgang durchsichtig, indem sich wiederum die Achse der Natur dazwischenschiebt und unerbittlich trennt. Von der objektiven Seite her strömt etwas herauf, das, aus dem Grunde der Natur kommend, den Menschen anruft, ihm zu vertrauen; das ist die Glaubenskraft, die aus Freiheit geschenkt wird. Der Intellekt aber fängt sie auf und bildet, um auch für ruhige Zeiten gesichert zu sein, das Dogma. Das aber ist keineswegs ein willkürliches Gebilde der Vernunft, sondern ein notwendiges des Glaubens, und stellt sich fast automatisch ein. Das »*credo*« aber, das hier einsetzt, hat Stromrichtung vom Subjekt zum Objekt und bleibt daher leer, falls es vom Glauben alleingelassen wird. («Begriffe ohne Anschauung sind leer.«) Daher sind alle Sätze des Dogmas nur im Glauben wahr – wobei das »nur« aber eine Erhöhung bedeutet. NOVALIS hat es richtig erfaßt: »Glauben ist hienieden wahrgenommene Wirksamkeit und Sensation in einer anderen Welt, ein vernommener transmundaner Aktus«.

3. DER BIBLISCHE SCHÖPFUNGSBEGRIFF

Die Offenbarung an die Propheten Israels ist original und leitet sich nicht aus anderen ab. Hierfür ist kennzeichnend der Schöpfungsbegriff der Bibel, der, wenn man ihn im ganzen nimmt, keine Ähnlichkeit mit irgendeinem andern hat. Wenn man die Schöpfungsberichte liest, die uns das hellenische und lateinische Altertum hinterlassen hat, so handelt es sich bei ihnen immer um eine handwerkliche Tätigkeit des Demiurgos oder »*ille opifex rerum*«, kurz jeder Art von erdachten Weltschöpfers. Ein Absenker davon ist noch der zweite Schöpfungsakt des Buches Genesis, in dem der Mensch aus einem Erdenkloß, also von außen her wie von einem Töpfer, gemacht wird.* Wovon aber wirklich die Rede ist und was die Propheten im eigentlichen meinen, wenn sie von der Schöpfung sprechen, das ist der geniale Akt, der aus der Tiefe der Person kommt und das Werk ganz durchdringt.** Die menschliche Entsprechung hierzu wäre also die Tätigkeit des Genius *in statu nascendi*, und zwar im besonderen des Genius der Kunst. Die Israeliten haben während des ganzen Verlaufs ihrer Geschichte die bildende Kunst verworfen, weil diese nach ihrer Meinung die Gefahr des Götzendienstes heraufbeschwört. Der Dichtung aber ließen sie freien Lauf, und das Alte Testament erreicht in seinen Höhepunkten auch den der großen Dichtung aller Zeiten. Daher geht die Welt folgerichtig aus dem Worte Gottes hervor, das tief bis in jede Faser des Geschaffenen dringt und dort auch anhält. Wenn daher »Gott in jedem Blatte« ist, so ist das Blatt damit keineswegs Gott, wie es der Pantheismus will, sondern es bleibt in ihm stets geschieden: der Schöpfungsakt und das Geschaffene. Man rede hier nicht von »Anthropomorphismus« – der geniale Akt ist ein Vorgang der Natur selber, der nur über den Menschen läuft. Daß aus diesem Stoffe aber der Heilungsprozeß der Natur besteht, das ist die Entdeckung der Propheten Israels.

Dabei muß man bemerken, daß überall, wo der Mensch durch geniale Akte Werke erzeugt, diese, trotz ihrer Schönheit, doch eben mißlingen; daß aber der Schöpfungsakt Gottes dem nicht unterworfen ist und daher die Worte der Genesis zu Recht bestehen: »Und Er sahe, daß es gut war«. Zum mindesten gilt das allemal dort, wo Gott in vollem Singular und unbeeinträchtigt durch störende Mächte schafft. Dies Gefühl des Mißlingens aller menschlichen Werke dringt in das Bewußtsein aller Völker ein. So gibt es einen japanischen Holzschnitt in der Manier des Hokusai, der den heiligen Berg Fujijama im Hintergrunde zeigt, davor einen Dichter, der auf einer Tafel die Zeichen aufgemalt hat, die den Schöpfungsakt wiederholen sollen; er stützt aber mit verzweifelt gerungenen Händen und verzerrtem Gesicht hintenüber in der vernichtenden Erkenntnis, daß sein Menschenwerk, schon ehe es zustande kommt, mißlingt. Der Fujijama aber steht da in seiner Herrlichkeit.

Daß die Propheten Israels ihren Schöpfungsbegriff in Verwandtschaft mit dem künstlerischen gedacht haben und nicht dem handwerklichen, das geht, wenn nicht schon aus der allgemeinen Stimmung, in der alles gehalten ist, so aus Worten hervor wie »nach dem Angesichte Gottes geschaffen«, dann aber auch der Haltung der Psalmen. Es geht alles von innen nach außen, nicht umgekehrt. So konnte Paulus, darauf fußend, später den Sprung tun zur Wiederholbarkeit des Schöpfungsaktes im Menschen und von einer »neuen Schöpfung« (νεα κτισις) reden.

Die Schöpfung aber ist immer von der Zeugung zu trennen, und auch die Beziehung von Idee und Einzelwesen liegt von ihr getrennt. Die Sonnenblume, die hier vor mir im Garten steht, zeugt und ist gezeugt über ihren Samen weg; und, daß aus ihm stets wieder Sonnenblumen kommen, das erfolgt aus ihrer Idee; das ist gewiß ein Wunder der Natur, aber nicht das Schöpfungswunder. Das liegt vielmehr darin, daß sie ü b e r h a u p t d a ist, daß da etwas ist, was Sonnenblume sein will; daß diese prachtgründige Form den Willen gefunden hat, der ihr Dasein in der Materie verbürgt, d a s ist das Schöpfungswunder. Also nicht immanent »die Welt im Innern zu bewegen«, sondern gerade transzendent »ein Gott, der nur von außen stieße« – nur ist das eben eine falsche Sache und ein falsches Bild; es heißt nun einmal »Und Gott sprach: es werde Licht!«, denn nur d a s ist Verkündigung. Und es hat sich so gefügt, daß diese immer akustisch ist (eine »Audition« nach MARTIN BUBER) und nie optisch. Diese protologischen Ereignisse können nur g e h ö r t werden, weder gesehen n o c h gedacht. Hier wirkt sich der ständig und verhängnisvoll übersehene Unterschied von Verstand und Vernunft auch in der Theologie aus. Jeder Künstler aber weiß, daß, wenn er eine Blume zeichnet, er dies aus der Freiheit seiner Person tut, ohne die jeder Strich unmöglich wäre: die Propheten Israels aber verkünden, daß die wirkliche Blume und alle Umwelt um sie, aus der Freiheit der Person Gottes heraus ins Dasein getreten sind. Und darum preist der Psalmensänger:

> «Herr Gott, wie sind deine Werke groß und schön.
> Du hast sie alle weislich geordnet
> Und die Erde ist voll deiner Güter«.

Zur Erklärung des Naturverlaufes ist die Annahme eines persönlichen, aber auch eines unpersönlichen Gottes überflüssig und störend. Die Forschung soll nur wacker atheistisch sein und nicht mit »Gott-Natur« sich und anderen die Gedanken vernebeln. In dem Augenblick aber, da die Natur rückläufig wird, ihrer Verwundung zu erliegen droht, setzt das prophetische Wort ein und verkündet den persönlichen Grund im Schöpfungsbestande der Dinge. Das würde es heute und sofort, in diesem Augenblicke tun, wenn es nicht vor viertausend Jahren geschehen wäre. Die Medizin ist eingeschenkt. Denn die Religion ist nichts anderes als der Heilungsprozeß der Natur *in toto*. Die Psalmen aber sind nicht Dichtung,

* Das geht soweit, daß der hebräische Text, der hier steht (wajjissēr Jehowah Elohim eth ha'adam) in der Tat wörtlich lautet: »und Jehowa Eleohim t ö p f e r t e den Menschen — ».

** Hierfür steht das hebräische Sakralwort »bara«, das immer nur von Gott gilt.

obwohl sie in ihrem Gewande auftreten, sondern gehören in eine objektive Wirkungsebene, in der es, genau wie in der Heilkunde, richtig und falsch gibt.

4. DAS GESETZ UND DIE ANTINOMIE DES GESETZES

Die Philosophie hat feststellen müssen, daß die Gründung der Ethik auf einem ihr fremden Territorium erfolgte. Es hat sich gezeigt, daß ihre eignen Mittel nicht hinlangen, um eine Konstituierung glaubwürdig zu machen; es reicht nicht hin und nicht her, und die Rechnung geht nie auf. Leitet man die Ethik aus der Vernunft ab, so entsteht im Handeln selber ein Hohlraum, der den Täter fast lächerlich macht; greift man aber, was im Prinzip richtig wäre, einen materialen Faktor auf und wählt das Mitleid, so fällt wohl der Hohlraum fort, aber die Inhalte der Ethik selber kommen zu kurz. Weder Hohlraum, noch Armut treten auf beim Entdeckungsakt der Propheten, der besagt: daß es ein- und dieselbe Person sei, die der Welt als Schöpfer zum Grunde liegt und die aus derselben Freiheit gebietet, was sein soll. *Natura naturata* also und Ethik sind nicht ableitbar, sondern müssen entgegengenommen werden so wie sie sind. Ich kann nichts daran ändern, daß vor mir diese Sonnenblume im Garten blüht, mit dem Ewigkeitsstempel der Schöpfung versehen; ich kann sie ausreißen, aber den Schöpfungsakt greife ich damit nicht an. Und ich kann nichts daran ändern, daß es heißt: »Du sollst nicht töten!« Ich kann das deshalb nicht, weil es ein- und dieselbe Quelle ist, aus der beides kommt. Schöpfung und Ethik sind unergründlich.

Wen mich nun jemand fragen würde, welchen Wahrheitscharakter das hat, was die Theologie das »Wort Gottes« nennt, so antworte ich: Jener – und kein anderer – Apfel, der vor den Augen Isaak Newtons – und niemandes sonst – zu Boden fiele und das Gravitationsgesetz in ihm auslöste, rückte in diesem Augenblick in die mythische Ebene der Erkenntnis ein, die aber, da sie Wissenschaft war, sogleich deren Ausdrucksweise annahm. Wäre das Gravitationsgesetz falsch, so wäre das bloß ein gewöhnlicher Apfelfall gewesen und die geistige Tätigkeit Newtons bloß subjektiv. Ebenso sind die Worte der Propheten Israels – und niemanden sonst – Worte sakralen Gehaltes; auch sie stehen in der mythischen Ebene, aber sie werden nicht Wissenschaft – und als solche sind sie ohne Wahrheitsgehalt – sondern Verkündigung. Führten diese Worte nicht zur Hilfe, so wären sie bloß subjektiv und Produkte kranker Menschen; da sie aber helfen, so stammen sie aus dem Objekt und sind damit »Worte Gottes durch die Propheten«, deren Deutung freilich oft den größten Schwierigkeiten unterliegt. Aber der Heilungsvorgang ist da, und deshalb bestehen sie zu Recht. Das heißt: wir haben hier wieder einen Wahrheitsbeweis *ex juvantibus*; der aber ist giltig, weil die Religion nichts anderes ist als Hilfe. Einen anderen könnte man gar nicht gebrauchen. Würde man darauf bestehen wollen, daß sie außerdem noch Erkenntnisquelle sei, so fiele alles zusammen und nichts ließe sich halten. So aber ist ihr Dasein genau so gesichert wie das der Natur selber. Es liegt hier ein ähnlicher Beweisgang vor wie in der Philosophie Kants, in der die Giltigkeit der transzendentalen Logik und damit der Naturwissenschaft dadurch gesichert wird, daß die Welt Erscheinung ist. Nimmt man sie als Ding an sich, so ist Erkenntnis überhaupt nicht möglich, alles wird Unsinn und löst sich in Hänschen Luther-Fragen auf. Die Beschränkung aber hier auf »Erscheinung«, dort auf »Hilfe« ist nur eine scheinbare; es ist doch vom Ganzen die Rede.

Wo aber fragt man nun, liegt das subjektive Kriterium dafür, daß die Bloßlegung des Grundes der Ethik auch wirklich zu Recht besteht? Wie sich das Gravitationsgesetz an der Bewegung der Gestirne erweist, so muß es auch hier einen Prüfstein geben. Der aber kann naturgemäß nur in der moralischen Urteilskraft liegen, die ja älter ist als jener Entdeckungsakt. Und da entsinnen wir uns, daß eine hohe Welle von Ehrfurcht (*verecundia*) in uns aufstieg, als wir erfuhren, daß jener Mörder vom Morde abließ, als er dabei auf den Willen Gottes stieß, über den sein Gehirn in ruhigen Zeiten jeden beliebigen Unsinn ausplauderte. Wir lächelten noch, als er es mit der »praktischen Vernunft« machte, aber hier vergeht uns das Lachen. Wir wissen seitdem von ihm, daß er weit sicherer als jeder andere davor geschützt ist, wirklich einen Mord zu begehen; in seinen Schoß können wir uns weit ruhiger legen als in deren, die Gott nur in Gedanken-Spaß kennen. Sein inneres Mördertum wird durch die Macht des Schöpfers in Schach gehalten. Aus dieser Urszene wissen wir ja auch, daß Gott – wenn überhaupt – so nur persönlich sein kann; denn nur eine Person kann zu mir sagen: »Du sollst nicht töten!« An diesem ethischen Du aber entzündet sich auch die Personalität des Schöpfers. – Das ist es denn auch, was Kant gemeint hat, als er sagte, eine Handlung sei erst dann wahrhaft gut, wenn sie »um des Gesetzes willen« getan werde und allein aus ihm. Er genierte sich hier, den Namen des persönlichen Gottes zu nennen; denn er fürchtete, dem Zeitgeschmack gemäß, für abergläubisch gehalten zu werden. Darum sprach er nicht vom Gesetzgeber, sondern vom Gesetz. Aber es ist klar, daß er hier nur die Unterscheidung von Individuum und Person unterlassen hat; das erste wäre Aberglauben, das zweite Glauben und Wissen zugleich.

Könnten die Tiere denken, so würde ein jedes auch seine Art denken können; ein Pferd würde bald darauf stoßen, daß seine Individualität ihm durch seine Idee garantiert wird; solange es lebt, kann es durch seine »Pferdhaftigkeit« immer Pferd sein. So aber ist es auch beim Menschen, nur, daß seine Beziehung zur »Menschhaftigkeit« ihn gar nicht interessiert; sie hat nur etwa Bedeutung in der Abstammungslehre. Darum hat der Verfasser des Buches Genesis diese Beziehung auch vergessen zu erwähnen, obwohl er sie bei den Tieren immer nennt («ein jegliches nach seiner Art«). Anders steht es mit der Personalität. Dieses Einmalige, das ich selber bin, steht zur Person Gottes in demselben Verhältnis wie das einzelne Pferd zu seiner Idee. Was aber Person ist, das lernen wir am sichersten in der irdischen Liebe kennen; und Gott bewilligte mir eines Tages durch den Zeugungsakt meiner Eltern mein Dasein auch in der empirischen Welt. Meine Person findet in der unendlichen Personalität Gottes ihren transzendentalen Grund. Davon aber reden die Propheten im Stile der Verkündigung, der hier allein am Platze ist, und weshalb ich das Thema abbreche. – Weil also die moralische Urteilskraft erst hier aus vollem Tiefgang anschlägt, deshalb ist die Entdeckung der Propheten Israels auf Wahrheit gegründet. Niemand kann sich ihr entziehen, ob er will oder nicht.

Wenn Religion nichts als Hilfe ist, dies ihre nüchternste, aber zuverlässigste Formel, und wenn die Ethik in ihr gründet, so fragt es sich: wie paßt das beides zusammen? Zur Hilfe gehört Not. Die eine kommt von außen durch Unglück, die andere von innen durch Schuld. Als Sokrates die Frage stellte, was besser sein, Unrecht tun oder Unrecht leiden, wurde er ausgelacht – aber Orestes lachte nicht. Den hatte es erfaßt. Daß Unrecht-Leiden das Schlimmste sei, was dem Menschen begegnen könne, das drängte sich dem Altertum mit solcher Lebhaftigkeit auf, daß darunter die Frage nach dem Unrecht-Tun ganz verschwand. Und man weiß nie recht, ob das heute so sehr viel anders geworden ist, wenn man es rein empirisch nimmt. Die Menschen denken doch auffallend lange darüber nach, wenn man ihnen diese Frage vorlegt. Aber es gibt auch ein Schuldigwerden aus Versehen, verbotene Früchte, denen man es nicht ansieht, was in ihnen lauert. So wie neben dem Edelpilz, ihm täuschend ähnlich der giftige wächst, so gibt es unter den menschlichen Taten einige, die besonders verlockend sind, auf denen aber ein objektives Verbot ruht; das zu übertreten, bedeutet, daß aus unergründlicher Tiefe die Erinnyen heraufkommen und das Gemüt des Täters zerstören. Solange die Menschheit besteht, hat es das gegeben; aber es gab niemanden, der der geheimnisvollen Sache dieser Gewissenskrankheit auf den Grund kommen konnte. Da fiel der Spruch der Propheten Israels und seitdem weiß der Mensch, prophylaktisch, vor allem, was er nicht tun darf, damit er nicht in Schuld und Leid verfalle. Jetzt aber kommt, kaum geboren, die große Antinomie.

Wenn nämlich Orestes das Gebot Gottes »Du sollst nicht töten« und »Mein ist die Rache, spricht der Herr« gekannt hätte und abgelassen vom Muttermord, so wäre er nicht den Erinnyen verfallen, aber – er wäre nicht Orestes. Und hier liegt die Grenze des Gesetzes Mose. Ehe Orestes in die Lage kam, den Doch zu zücken, war er Orestes; der Schöpfungsakt seiner Person geht voraus und kann nicht aufgegeben werden. Er war zur Blutrache für den Vater zwar erzogen, aber auch geboren; und dahinter in der Tiefe steht ein Schöpfungsakt. Die Taten des Menschen stammen nicht vom »Menschen überhaupt« – wie die des Pferdes –, vielmehr von einem jeweils besonderen; der aber ist der Repräsentant eines einmaligen Schöpfungsaktes. Von der »Idee des Menschen« ist in der Religion nirgends die Rede. Darum ist sie auch im Schöpfungsberichte ausgelassen, der aufs Ethische zielt und nicht aufs Biologische, und daher führt die Linie, die von der steten Befolgung des Gesetzes bezeichnet wird, wohl zum »rechten Israeliter«, der schließlich der »wahre Mensch« wird, – aber nicht weiter. Indessen erst jenseits dieser Grenze beginnt das Tun des Menschen echte Tiefe zu bekommen. Das ist es ja, was den Nikodemus beunruhigt: er hat das Persönliche, das eigentlich Geschaffne, in sich verdrängt und ist durch das Gesetz zum großen Pharisäer geworden, mit gutem Gewissen – aber krank. Er sieht nicht, daß die weite Ebene des Allgemein-Menschlichen eine Sackgasse ist. Daher das Wort Christi, der ihn durchschaut: »Und wenn du nicht wiedergeboren wirst, so wirst du nicht in das Reich Gottes kommen«. Das alles will sagen, daß es ein Irrtum der nachchristlichen Synagoge ist, das Alte Testament auf sich und das Volk Israel zu beziehen und die Religion damit für abgeschlossen zu halten. Denn es entsteht hier ein Widerspruch, den die Synagoge nicht lösen kann: ich bin, was meine Personalität betrifft, Geschöpf Gottes, habe mich nicht selbst gemacht, und das hat doch etwas zu bedeuten; zugleich aber stehe ich dem Gebote Gottes gegenüber, das ja aus derselben Quelle stammt, und dieses kann mich hindern, gerade die Tat zu begehen, die meinem und keines anderen Charakter entspricht: womit ich aber Verrat an meinem Geschaffensein verübe. Man braucht nicht gleich ein geborener Bluträcher zu sein, um das an sich zu bemerken. Was für ein Wagnis geht doch jeder ein, der aus tiefster Überzeugung sich zu geistigem Tun berufen fühlt und beim Vollzuge dieses Tuns Gram und Elend auf seine alten Eltern bürden muß! Das aber ist ein unvermeidlicher Vorgang, wie fast jede Biographie geistiger Menschen uns erzählt. Er ist so unvermeidlich wie das »Ansehen, ihrer zu begehren«, das schon Ehebruch ist. »... Ich habe das Talent auf Kosten des Menschen genährt; was in meinen Dramen als aufflammende Leidenschaft Leben und Gestalt erzeugt, das ist in meinem wirklichen Leben ein böses unheilgärendes Feuer, das mich selbst und meine Liebsten und Teuersten verzehrt« (HEBBEL, Tagebuch 2509). Unter dem Gesetz also – das doch gilt! – kommt Orestes nicht dazu, Orestes zu werden, sondern er wird Tugendhafter und Gerechter vor dem Herrn. Aber, was soll das...? Wieso ist das Religion...? Wo ist hier Hilfe? Gesetzt, die Menschheit *in toto* handelte danach, so würde sie aufhören, persönlichen Schöpfungscharakter zu tragen. Sie mündete dann in ein »wahres Menschentum« ein, in eine »Idee des Menschen«, so wie es eine Idee des Pferdes gibt: diese aber hat das Buch Genesis geflissentlich ausgelassen! Dieser Verrat an Gott, dem Schöpfer, aber ist das heimliche schlechte Gewissen aller Pharisäer. Denn es handelt sich in der Religion nicht darum, die Menschheit zu verbessern und sie ihrer »Idee« näherzuführen, sondern darum Hilfe zu bringen, wenn die Tat geschehen ist und ihre Folgen ruchbar werden. Hierzu aber reicht das Gesetz des Mose nicht aus; denn es bewirkt ja gerade das, was der Apostel Paulus an ihm als seine einzige Funktion entdeckte: dem Menschen die Sündhaftigkeit alles Tuns vor Augen zu führen. MEISTER ECKEHARD hat einmal gesagt: »Ich möchte zwar um keinen Preis sündigen; aber wenn ich gesündigt habe, so möchte ich um keinen Preis nicht gesündigt haben.« Das ist ein für einen rechtgläubigen Israeliter völlig unverständliches Wort; aber es dürfte zu den tiefsten gehören, die je ein Christ über das menschliche Tun gesprochen hat.

Da ich geschaffen bin, bin ich unschuldig; sowie ich dem Gesetz gegenübertrete, das vom selben Schöpfer stammt, und nur darum, bin ich schuldig: kein Mensch kann diese Antinomie lösen, die ja kaum noch eine des Gedankens, vielmehr des Fleisches ist. Sie entstand aber erst in dem Augenblick, als die Propheten Israels den Schöpfer und den Gebieter in Eines setzten. Es ist eigenartig, daß die nachchristliche Synagoge gerade dieses entscheidende Stück nicht beachtet und damit ihre eigne Bedeutung verkennt. Aber freilich: würde sie das tun, so müßte sie zum Christentum übertreten; und damit sie das – aus unerforschlichen Gründen – nicht tue, ist ihr »die Binde vor die Augen« gelegt. Hier liegt die Grenze Israels.

5. DER DEKALOG UND SEINE VARIANTEN

Durch die Tat der Propheten werden alle Versuche der Philosophie, aus eignen Mitteln Ethik zu begründen, abgetan. Deren Inhalte werden schlechterdings gegeben, genau, wie die der empirischen Außenwelt. Man kann nicht sagen, warum es Elefanten gibt, außer, weil sie geschaffen sind, und man kann nicht sagen, warum das Gebot »Du sollst nicht töten!« gilt, außer, weil es verkündet ist, und zwar von derselben Macht. Man kann immer sagen, daß jedes Lebewesen *a priori* zweckmäßig ist, und jedes Sittengebot trägt die Form des kategorischen Imperatives an sich: aber das Was ist vom Gedanken unauflösbar. Auch ist die immanente Zweckmäßigkeit *a priori*, die von der teleologischen Urteilskraft erfaßt wird, nicht dasselbe, wie die relativen Zwecke, die ein Lebewesen etwa erfüllt (so, daß der Elefant dem Menschen Elfenbein liefert); ebenso sind die Zwecke der Ethik, ihre Wirkungen (daß etwa die Menschen sich nicht alle gegenseitig töten) nicht dasselbe wie ihr Sinn, der um seiner selbst willen da ist aus unbegreiflichen Gründen. Es hat wirklich keinen Zweck, einen blödsinnigen Krüppel, der »sich und anderen zur Last« ist, am Leben zu erhalten auf Kosten einer gesunden Umwelt; aber es hat einen Sinn, wenn es ein barmherziger Samariter es dennoch tut und sein Leben dafür läßt. Ethik lebt auf eigenem Boden.

Aber genau so, wie im Laufe der Jahrmillionen die Tier- und Pflanzengeschlechter ihre Inhalte wechseln am Leitfaden ihrer Archetypen, so auch die der Ethik. Die Plesiosauren und Mammuts sind aus der Schöpfung zurückgenommen; an ihre Stelle sind andere Tierarten getreten, die durch den Ausfall belebt wurden, aber immer ist die Tierwelt in reicher Vollständigkeit da. Ebenso unterliegen die ethischen Inhalten den Wandlungen. Wir wissen aus der Völkerkunde, daß vieles heute und bei diesem Volke als erlaubt gilt, was morgen und bei jenem die schrecklichsten Zerklüftungen des Gemütes zur Folge hat. Immer aber ist etwas da, was den Menschen in sie hineinzutreiben droht, und dieses unterliegt den sittlichen Gesetzen, ganz gleich, ob man das weiß oder nicht. Unkenntnis des Gesetzes schützt nicht vor Strafe. Denn das Gesetz hat seine Wurzel nicht in der Vernunft, die es nur bewacht, sondern in demselben Grunde der Natur, aus der die Tier- und Pflanzengeschlechter stammen. Dort, in er Schöpfungstiefe sind sie miteinander verwachsen. Daher beobachten wir im Laufe der Jahrtausende ein gewisses Verwelken und dann Absterben vorher heilig gehaltener Gebote, dafür ein Heraufkommen und Festigen anderer.

Da ist an den breiten Gürtel des jüdischen Zeremonialgesetzes zu erinnern, das, wie mir von theologischer Seite berichtet wird, über sechshundert Einzelgebote zur Führung des jüdischen Lebens enthält. Es hat die Funktion der Sicherung jenes eigentümlichen, nur bei Israel vorkommenden Prozesses der Samengründung, der mit Abraham beginnt und sich durch die prophetischen Jahrhunderte bis auf die heutige Zeit fortsetzt. Immer handelt es sich hier darum, ein Volkstum zu sicher, das seine Wurzeln nicht im Erdhaft-Biologischen hat, sondern im Vorgang der Gesetzesoffenbarung. Von einem sehr begabten Halb-Israeliten, der durch seine schwierige Blutmischung zu ernstem Nachdenken gebracht wurde, Herrn EUGEN KAHN, übernehme ich gern den Begriff der »volkstumslosen Volksgemeinschaft«, den er für die Juden prägte. Anstelle der erdhaften Elemente des Volkstums tritt hier das Zeremonialgesetz. Dessen Herkunft aber erklärt sich aus der Wirksamkeit uralten Schamanentums. Wir hatten bei jenem indianischen Schamanen schon erfahren, daß die Archetypen der natürlichen Dinge sich nicht nur an den Intellekt wenden und dort als Artbegriffe auftreten, sondern auch – aber als Ausnahme – an den Willen, so daß eine Verfügungsgewalt besonderer Art entsteht. Aus dieser Quelle stammt das Zeremonialgesetz, dessen Bestimmungen aus folgerichtigem Denken gar nicht zu erklären sind; so entsteht etwa der Begriff des »unreinen Tieres«, der nichts mit Unsauberkeit zu tun hat. Es hat hier in der Tradition offenbar ein hartnäckiges Ringen der israelitischen Priesterschaft mit den Tierkulten Ägyptens stattgefunden, die ihre Forderungen übersteigerten. »Und es wurde Mose in der ganzen ägyptischen Weisheit erzogen« (Apg. 7. 22). Daß Israel hier unübersteigbare Grenzen setzte, war zweifellos der Hauptgrund für den Exodus. Daß aber das Verbot des Schweinefleisches etwas mit einer vorgeahnten Trichinengefahr zu tun habe, das ist natürlich eine Auslegung, würdig des Jahrhunderts, das sie aufgebracht hat.

Dieses Zeremonialgesetz, dem jede gesamtmenschliche Bedeutung fehlt und das eben nur auf Israel Bezug hat, wurde nun aber auch von diesem in vollem Ernste hingenommen, so daß man den Unterschied zum Dekalog kaum bemerkt. Es sind ja eben beide Gesetzesteile Offenbarungen Gottes, und das Zeremonialgesetz bestimmt jenen zweiten Schöpfungsakt am Volke Israel, durch den es zur Sakralrasse wurde; kein Wunder, daß es für die Juden in den Dekalog überging. Der Nichtjude sagt sofort: was geht uns das an? Der gläubige Israelit aber zermürbt sich Herz und Hirn, wenn er ein Gebot übertritt, weil er weiß, daß er damit Gott verletzt. Wie zäh aber das Zeremonialgesetz mit dem Dekalog verschmolzen war, geht u. a. aus der Einigungsformel hervor, die man auf dem sogenannten Apostelkonzil des Jahres 51 zwischen der judenchristlichen Gemeinde und Paulus fand. »Darum urteile ich, daß man denen, so aus den Heiden zu Gott sich bekehren, nicht Unruhe mache, sondern schreibe ihnen, daß sie sich enthalten von Unsauberkeit der Abgötter und von Hurerei und – vom Erstickten und von Blut« (Apg. 15. 19/20). Die Vollwichtigkeit der ersten beiden Forderungen ist ebenso einleuchtend wie die gänzliche Gleichgiltigkeit der dritten; denn was hat es schon auf sich, ob ein Christ, ja überhaupt ein Mensch (außer den Juden), »Ersticktes« ißt oder nicht! Aber damals drehte sich ein Stück Weltgeschichte um diese Forderung.

Das Gebot »Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen« schwankt in seiner Kraft während der Zeitläufe. Am stärksten ist es im israelitischen Altertum, wo es das Bollwerk gegen die heidnischen Individualkulte war, während es für uns überhaupt nicht mehr besteht; denn niemand wird die »Schöpfung Adams« von Michelangelo als Gotteslästerung betrachten. Dann machte es Gelegenheitsvorstöße bei den Ikonoklastenkaisern in Byzanz und bei den Bilderstürmern in der Reformation; aber es hat doch kein eignes Leben mehr. Ein Gebot dagegen, das danach schreit, wieder Leben zu bekommen, ist dies: »Du sollst den Namen des Herrn deines Gottes nicht unnützlich führen«; die frommen Juden nehmen in tiefer Einsicht in die innere Gewalt der Namengebung dieses Gebot furchtbar ernst und sprechen den Namen Gottes überhaupt nicht aus, umschreiben ihn vielmehr mit der wunderbaren Formel »Der Heilige Israels, gesegnet sei

Sein Name!« Aus dieser Haltung spricht eine religiöse Begabung, wie sie noch nie ein Volk gehabt hat. In dem Nicht-Aussprechen und doch Wirkenlassen des Namens liegt der ganze Ernst der Religion; es ist, wie wenn die Natur, auf ihren Grund kommend, den Atem anhielte. Und das wird gefordert. Jedes Aussprechen aber ist eine Minderung; und welcher Schwund seit zwei Jahrtausenden durch die immer mehr zunehmende Geschwätzigkeit der Kirchen, besonders der evangelischen, eingetreten ist, das bemerken diese selber leider am wenigsten, vor allem aber zu spät. Israel aber bleibt noch immer dem Gebote treu und verstummt vor dem Namen.*

Gegenüber diesen zur Veränderlichkeit neigenden Geboten – denen man noch etwa das über die Sabbatheiligung hinzufügen kann – stehen auf festem Grunde das fünfte und sechste, die die Mitte des Dekaloges erfüllen: »Du sollst nicht töten!« und »Du sollst nicht ehebrechen!« Mord und Wollust, diese zwei Handlungen des Menschen, die sich ihm am lautesten aufdrängen, haben die am meisten zerrüttende Gewalt über sein Gemütsleben. Dadurch aber, daß sie nicht von individuellen Landesgöttern, sondern von der einzigen Person des Weltschöpfers verboten werden, wird ihre Unterlassung von einer bloß legalen zu einer guten Tat umgeprägt; es entsteht immerhin ein positiver Kern im ethischen Tatgefüge des Menschen; er begeht gute Taten, die ihren ständigen und sicheren Grund haben. Es ist schön und erhaben, wenn Achill den alten Priamos nicht tötet, der in seiner Gewalt ist; aber es ist eine andere Sache, wenn so etwas aus Gehorsam gegenüber dem Gebot überhaupt nicht geschieht. Freilich hat man schon gesagt, daß das die schlechtere Sache sei; und auch das läßt sich hören, sowie man die Klippe sieht, an der das Gesetz Mose eines Tages scheitern muß.

Mit dem sechsten Gebot »Du sollst nicht ehebrechen«, aber hat es noch eine besondere Bewandtnis; denn es ist nicht einzusehen, warum eine letzten Endes menschliche Institution mit wechselnder Personenzahl und wechselndem Inhalt den Rang einer freien Schöpfung Gottes, wie es das Leben jedes einzelnen Menschen ist, einnehmen soll. Würde der Ton und die Bedeutung des Gebotes auf die Erhaltung dieser jeweiligen Institution zielen, so wäre es mehr als ein Variante des siebenten («Du sollst nicht stehlen«) anzusehen. Auch kann man unmöglich glauben, daß die kasuistischen Vorschriften des *codex canonicus* darüber, was hier Sünde sei und was nicht, den Kern der Sache treffen. Die Spärlichkeit des Erlaubten beim sogenannten *coitus canonicus* verwehrt dem Menschen in der Tat hier jede Kultur und setzt den Eros zum bloßen Zeugungsakt, wie beim Tiere, herab. Indessen ist der Wortlaut zweifellos die Umkleidung von etwas tiefer Gelegenem, auf das allerdings nicht verzichtet werden kann, ohne das höhere Menschentum anzugreifen. Ein mir befreundeter märkischer Edelmann macht mir eines Tages, wie er sagte, das »Geständnis«, daß er keusch in die Ehe gegangen sei. Auf meine erstaunte Frage, wie das gekommen wäre, da ihm doch jede Befangenheit in diesen Dingen und jedes Muckertum fehle, erzählte er mir, wie sein Vater ihn beim Ausbruch der Geschlechtsreife zu sich gerufen und ihm die bekannten Ermahnungen habe angedeihen lassen. Es kam aber anders als gewohnt. »Ich weiß, mein Junge«, habe der alte Graf gesagt, »was du jetzt von mir hältst. Du denkst, ich werde dich verwarnen und abschreckende Bilder vor dich hinzeichnen, damit du vielleicht ganz gegen deine innerste Natur, aus Angst unterläßt, was du eigentlich gern tun willst. Freilich sage ich dir, welche Gefahren du läufst; aber ich weiß ja, daß du sie meistens schon kennst und vielleicht nicht einmal scheust. Aber eines sage ich dir mit aller Dringlichkeit: »Vergiß nicht, daß du es hier mit einer heiligen Sache zu tun hast! – So, nun geh, und tu, was du willst«. – Das war sechstes Gebot.

6. SAULUS VON TARSUS ENTDECKT DIE ERBSÜNDE

χωρις του νομου ἁμαρτια νεκρα

Röm. 7,8.

Es ist ein verführerischer und gar nicht zu vermeidender Gedanke, der sich mit der Sicherheit eines Reflexes einstellen mußte, daß ein Gesetz, von solcher Herkunft und von dieser Autorität verkündet, zu gar nichts anderm da sein könne als allein dazu, erfüllt zu werden. Und da sich an diese Erfüllung sogar die Verheißung knüpfte, daß durch sie das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit auf der Erde kommen würde – gebunden und verbürgt durch die Existenz Israels –: wie könnte man anders denken, als daß damit auch die Bedeutung des Gesetzes erschöpft sei? Zudem ruht im Ethischen tief verborgen doch eben immer der Gedanke, daß es sich lohnt.

Es ist der Orden der Pharisäer, der als Träger der Gesetzesgerechtigkeit und des Guten aus dem Gesetz jene Auslegung auf die Spitze getrieben hat. Man muß ihn zunächst des Odiums der Heuchelei entkleiden, unter dem er im Neuen Testament zu leiden hat; vielmehr spielt er eine gewisse tragische Rolle im Prozeß der Ethik, weil sich an ihm die Unhaltbarkeit der Auffassung am deutlichsten erweisen sollte. Denn das Gesetz Mose und der Propheten ist so gebaut, daß es nicht gehalten werden kann, die Pharisäer aber so, daß sich ihr ganzes Leben auf der These von seiner Erfüllbarkeit aufbaute. Der erste Teil dieses Satzes klingt für ein israelitisches Ohr wie eine Gotteslästerung; denn da ja auf der Erfüllung des Gesetzes die messianische Verheißung ruht, so wäre ein unerfüllbares Gesetz eine Untreue Gottes an seinem Volk, Und so denkt auch noch heute jeder gläubige Jude. –

Es handelt sich hier aber nicht um eine quantitative Unerfüllbarkeit. Wenn das Gebot lautet: »Du sollst den Feiertag heiligen«, so enthält dieses einen unzerstörbaren Kern, der aus dem Wesen des Gesetzes selber stammt; wenn aber nun, im Kommentar dazu, eine Unzahl von Einzelgeboten herausgebracht wird, die besagen, wodurch diese Heiligung stattfinden soll, so liegt darin eine quantitative Ausweitung *in actu demonstrandi*, die steigend lauter Erschwerungen des natürlichen Lebens enthält und damit das Gesetz – das ja hier auch ins Zeremonialgesetz überwechselt – an die Grenze der Unerfüllbarkeit rückt. Und so bei allen andern Geboten auch. Aber diese ist nicht

* Zudem lautet das Gebot wörtlich: Du sollst den Namen ... nicht »zur Lüge setzen (lo thissa ... lasch schaw), d. h. nicht in die Vernunft hinein, in der allein gelogen werden kann. »Unnützlich führen« ist also immerhin gut übersetzt. Gott darf nur mit dem Ohr und dem Verstande gehört (schamâ!) und mit dem Munde angerufen werden. Behauptungen aber (mit der Vernunft) sind verboten. – Das Gebot ist, wie alle, unerfüllbar, und das gehört zu seinem Wesen.

gemeint, sondern die qualitative und dem Gesetze wesentliche steht zur Rede. Das Gesetz Mose enthält ontische Antinomien: es steht im organischen Widerspruch mit sich selbst, dessen Aufhebung nur durch eine andere Kraft erfolgen kann. Würde es sich um die Gesetze handeln, die Lykurg oder Solon oder Hamurabi erlassen haben, so träte eine solche Antinomie nicht auf, obwohl sie den gleichen Inhalt zu haben scheinen; sie werden gehalten oder übertreten, ohne daß am Menschen etwas geändert wird. Das Gesetz des Mose, das auf anderm Grunde ruht, verlangt die Anwesenheit Gottes in den menschlichen Taten. Das heißt: die Ethik nimmt Bezug darauf, daß sie aus derselben Quelle stammt wie die Geschöpfe der Natur. Wenn von einem dieser Geschöpfe aber Gott sein Wort zurücknimmt, so kann es nicht mehr leben und wird aus der Schöpfung ausgeschieden. Das geschieht allenthalben im Laufe der Erdzeitalter. Vom Menschen aber wird dieses Wort niemals zurückgenommen. In der Ethik nun muß Gott ebenso da sein, und das müßte sich in einer eigentümlichen Schöpfungsfreude erweisen, die sich deutlich von allen anderen Freuden des Lebens abhebt und die wohl jener fromme Chasside gemeint hat, als er von der »Süße des Gesetzes« sprach – sonst ist das Handeln tot, und der Mensch, wenn er auch als Individuum am Leben bleibt, stirbt doch als Person ab. Nun liegt es aber nicht in der Hand des Menschen, Gott zu zwingen, in seinen Taten bei ihm zu sein, sondern es gehört zur Freiheit Gottes, dies zu tun, aber auch, ihn zu verlassen, so wie er aussterbende Tierarten verläßt, die dann an irgendeiner Ursache zugrunde gehen.

Die Wahrheitsliebenden unter den Pharisäern waren nun auf diesen betrüblichen Tatbestand gestoßen, der sich in der Griesgrämigkeit ihrer Gesetzeserfüllung bemerkbar machte; der aber mußte sie notwendigerweise am Gesetz irre werden lassen. Daher stellten sie immer dieselbe Frage an Christus: »Herr, wie komme ich ins ewige Leben...?« Dieses »ewig« hat nichts mit der Zeit zu tun und bedeutet weder »nicht endend«, noch »Leben nach dem Tode«, sondern es bedeutet »nur« das Leben der Person im Gegensatz zu dem des Individuums. Das ewige Leben gebietet dem ständigen Sterbevorgang der Person Einhalt und bewirkt die »Auferstehung des Fleisches«, also einen Heilungsprozeß. Der aber geschieht durch den Geist. Auch hier wird es wieder klar, daß dieses mißbrauchte Wort nichts mit dem Intellekt zu tun hat, sondern Geist ist das »Herüberwehende« (πνευμα); es ist also von derselben Substanz wie das, was beim genialen Vorgang die Entscheidung herbeiführt. Hier aber im Ethischen, wo es ums Ganze geht, trägt er noch den Namen ἁγιος, das heißt »heiliger Geist«. Man wundert sich immer darüber, daß Christus in so herber, fast liebloser Weise jene wahrheitssuchenden Pharisäer abweist, den reichen Jüngling, indem er ihm unmögliche Zumutungen stellt, und Nikodemus, indem er ihm die Lehre von der Wiedergeburt entgegenwirft, der jener fassungslos gegenübersteht. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß der Vollzug dieser Heilungen von seinem eignen Opfertode abhängig ist, der ja noch nicht eingetreten war.

Die größte Klippe des Gesetzes Mose aber ist seine eigne Zusammenfassung in der gedrängten Form: »Du sollst Gott deinen Herrn lieben und deinen Nächsten als dich selbst«: Eine gesollte Liebe aber ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn das Wort einen Sinn haben soll, so kann es nur der sein, den die Erfahrung gibt, nämlich die wirkliche Liebe von Person zu Person; deren Hauptmerkmal aber ist, daß sie niemals einem Imperativ gehorcht. Ich bin nicht imstande, meinen Nächsten zu lieben, außer in Freiheit, und wenn ich es auf Grund des Gesetzes versuche, so muß das herauskommen, was man den Pharisäern immer als die üble Seite ihres Charakters vorgeworfen hat: die Heuchelei. In der Tat: gesollte Liebe gibt es nicht. Damit aber ist nicht gesagt, daß es nicht Nächstenliebe gibt als natürliches Gebilde; diese aber stammt nicht aus dem Gesetz.

Die Pharisäer hatten nach oben zu eine aufgelockerte Schicht, die heimlich zweifelte, die aber schwächlich war und nicht durchkam. Anders der Jüngling Saulus aus Tarsus Schüler des großen Gamaliel, der von Anfang an als Genie auftritt. In den Jüngern Jesu war ihm etwas entgegengetreten, was er bisher noch nicht gekannt hatte; diese Menschen handelten aus einem Motiv, das ihm neu war, von dem sein sicherer Pharisäer-Instinkt ihm aber sagte, daß es die Grundlage der Lehre vom Gesetz erschüttern mußte. Das aber geschah unbewußt, und ebenso war auch die Reaktion, die es auslöste: er »schnob und mordete wider die Apostel« (Apg. 9. 1), er besichtigte mit Vergnügen das Martyrium des Stephanus und betrieb systematische Inquisition. Aber eben, weil das alles nur eine unbewußte Abwehr gegen das aufkeimende bessere Wissen war, eine Verdrängung, eben deshalb konnte es nicht vorhalten. Der Tag von Damaskus, wie wir ihn in der Apostelgeschichte geschildert finden, ist die dramatische Umkleidung des genialen Durchbruches, und zwar von einem Ausmaß, wie wir es sonst nirgends, weder in der Wissenschaft noch in der Kunst, finden. Es handelt sich ja auch um die Ethik und um nichts weniger. Was hier geschah, ist nicht die Gründung eines christlichen Dogmas, sondern eine Entdeckung des Christentums, die jedermann annehmen muß. Die Erbsünde, also der Inhalt des genialen Durchbruches, ist keine christliche Sonderlehre, wie etwa die von der jungfräulichen Geburt Jesu, sondern der *modus* des menschlichen Handelns überhaupt, ganz gleichgiltig, ob man sich zum Christentum bekennen will oder nicht.

Mit einem Schlage bricht die bisher krampfhaft festgehaltene pharisäische Auffassung vom Gesetz bei Saulus von Tarsus zusammen, zugleich er selbst, mit ihm sein Name, und es entsteht die paradoxe Lehre: der wesentliche Sinn des Gesetzes ist kein praktischer, sondern gehört in die Erkenntnis; diese aber lautet, daß der Mensch durch das Gesetz die Sünde im Singular, als die Form *a priori* seines Tuns begreift. Man nehme alle Sünden, die im Gesetz stehen, fort: die Sünde (ἡ ἁμαρτια) bleibt übrig – genau, wie der Raum übrig bleibt, wenn man alle in ihm erscheinenden Gegenstände fortnimmt. Paulus begeht das transzendentale Experiment mit der Sünde und beweist, daß sie dem menschlichen Tun immanent ist. Er bedient sich dabei der dialektischen Methode, indem er sich in Gedanken einen Gegner schafft, den er in der Unterhaltung (διαλεγεσθαι) widerlegt. Diese ist in die Verkündigung eingewoben, spielt meistens die führende Rolle, und ist ihrem ganzen Charakter nach echte Wissenschaft (Theologie).

So, wie die Stoffe zur Materie, so verhalten sich die Sünden des Gesetzes Mose zur Sünde. Und wie die Stoffe während ihrer Verwandlungen niemals die Materie loswerden, da diese transzendental ist, so wird das Tun des Menschen, auch das Gute durch das Gesetz, niemals die Sünde los – weil diese gleichfalls transzendental ist. Die Sünden des Gesetzes und ihre Unterlassungen sind abgeteilt, diskontinuierlich, kasuistisch faßbar, wie die Stoffe; die Erbsünde aber ist das ethische Kontinuum des menschlichen Geschlechtes. Das ist kein Teil des christlichen

Glaubensbekenntnisses, das man haben kann oder nicht, sondern die Entdeckung des Christentums, die jedermann annehmen muß, auch wenn er nicht will. Goethe wollte nicht, denn es ging ihm nicht in den Sinn, daß unschuldige Kinder »schon« sündig sein sollten; aber er hatte nur nicht genügend darüber nachgedacht; denn sonst hätte er nicht die Erbsünde mit dem Bösen verwechselt, womit sie nichts zu tun hat.

Jetzt fallen die meilentiefen Worte des Römerbriefes: »Getrennt vom Gesetze war die Sünde ein Leichnam. Ich aber lebte einst getrennt vom Gesetz; da aber das Gebot ankam, da lebte die Sünde auf, – ich aber starb ab. Was mir also Leben bringen sollte, das Gebot, das brachte mir den Tod« (7.8). Mit andern Worten, die auch im Römerbrief stehen: das Gesetz Mose ist nicht dazu da, um die Sünden aus der Welt zu schaffen, dadurch daß es dem Menschen gebietet, sie nicht zu begehen (denn das tut es), sondern um ihm klar zu machen, daß er, der Mensch, in seinem tiefsten Wesen, dem ethischen, krank ist. Was für eine Sicht! Welch ein blendendes Bild war hier durch Mose und die Propheten aufgestellt! Ein ganzer großer Blütenkranz göttlicher Gebote, tief überzeugend, genial gefunden, den Stempel der Offenbarung an sich tragend: sie erfüllt – und die Menschheit blüht herrlich auf, ohne Zorn widereinander, ohne Mord, ohne Diebstahl und Ehebruch, ja nicht einmal mit Begehren zu alledem; und die geheiligten Feiertage betonen in gemessenen Abständen die Herkunft des Menschen nach dem Angesichte Gottes! Ja, wenn nur eines dieser Gebote wirklich und von jeder Tiefe her erfüllbar wäre, es risse die andern fort wie im Spiele, und die »Süße des Gesetzes« wäre der Geschmack, den, unter Führung Israels, alle Menschenkinder auf der Zunge hätten! Aber dies alles ist falsch, sagt der Apostel Christi. Dazu ist das Gesetz nicht da – das im übrigen in voller Giligkeit bleibt; es trägt den Stempel herausfordernder Unerfüllbarkeit an sich bei voller Geltung! Und solange es besteht, damals doch schon tausend Jahre seit dem Sinai, hat die Natur des Menschen sich noch nicht um einen Deut geändert, und heute, dreitausend Jahre nach dem Sinai, genau so wenig. Die Juden, sagt der Apostel, mißverstanden seinen Sinn, und es ist höchste Zeit, das Denken zu ändern (μετανοειν) und zu sehen, daß die Sünde mir wesentlich innewohnt als die Form *a priori* meines Tuns (ἡ οἰκουσα ἐν ἐμοι ἁμαρτι). Hier also ist, durch den Apostel, die Religion wieder erreicht, die Hilfe gegen Krankheit ist. Die Erbsünde aber, als die Materie der Sünden, wurde durch die Entdeckung des Apostels – eine Art umgekehrte kopernikanische – in die Sphäre des Erlebnisses gerückt, was vorher unmöglich war. Da sie Wille ist, wird sie mit Lust gewollt, und in dem Augenblick, in dem sie sich spürt, weiß sie sich zugleich als das kategorisch Nicht-Seinsollende. Wie, als ob der Raum nicht sein dürfte. *Ecce homo*!

Die Erbsünde ist echte Krankheit, die nicht dadurch behoben werden kann, daß man, dem Gebote gemäß, versucht, nicht zu sündigen. Die einzelne Sünde wäre dann freilich nicht getan und würde »nicht angerechnet«, aber die Sünde bliebe. Es ist genau dasselbe, wie in der Medizin, in dem man von »Disposition« (καταστασις) spricht; jeder Mensch ist prinzipiell zur Krankheit disponiert, und jeder hat einen *locus minoris resistentiae,* an dem eine bestimmte Krankheit bei ihm Einzug hält. Die Disposition ist die »Krankheit zum Tode« in der Medizin.

Wir befinden uns mitten im größten Entdeckungsakt der Ethik und an deren tiefster Stelle: weiter geht es nicht. Dem Saulus von Tarsus war, wie wir schon erwähnten, *contre coeur* aufgefallen, daß die Jünger Jesu und was weiter um sie war, Handlungen begingen und ertrugen nach einem Prinzip, das geheimnisvoll war, wie jeder echte Anfang, und das nicht aus dem Gesetz stammte. Die Jünger selber wurden damit nicht fertig, und es war höchste Zeit, daß der erste Theologe des Christentums auftrat, der die Sache richtig stellte. Es handelte sich also nicht, und des handelt sich auch heute nicht um »christliche Ethik«, so wie man von mohammedanischer, israelitischer, buddhistischer oder heidnischer Ethik spricht, wobei man jeweils im Zweifel sein kann, welches wohl die beste sei, sondern es handelt sich um die Entdeckung der Ethik durch das Christentum, eine Sache also, der niemand ausweichen kann. Was den Saulus zunächst verwirrte und ihn in die Opposition trieb, war eben jene Unableitbarkeit dieses neuen Tuns aus dem Gesetz; das durfte nicht sein für einen rechtgläubigen Israeliten! Was aber den Umschwung, das heißt Damaskus, herbeiführte, war die Tatsache, daß der Grund dieser Handlungen stärker war als er. »Es wird dir nicht gelingen, wider den Stachel zu löcken!« – Ist es ein Zufall, daß Dionysos als unbekannter Gott in den Bacchen des Euripides (795) dieselben Worte »προς κεντρα λακτιζοιμι« gegenüber dem ungläubigen Pentheus – auch einem Tugendhaften und Gerechten nach heidnischer Fasson – gebraucht?

Es gibt gute Handlungen aus dem Gesetz, und es gibt Handlungen aus Güte »getrennt vom Gesetz«. Diese aber kommen erst seit der Erscheinung Christi vor; und das wollte Saulus von Tarsus im ersten Zusammenstoß nicht verstehen: gerade er, der Pharisäer höchsten Grades, durfte es ja am wenigsten. Wenn jemand einen unentdeckbaren Mord, der ihm allen Reichtum eingebracht hatte, schließlich doch nicht begeht, und zwar nur, weil Gott es verbietet, so ist das ein gute Handlung aus dem Gesetz (in der Form der Unterlassung). Wenn jemand, der das Weib eines andern schon in der Gewalt hat, es schließlich doch nicht berührt, so ist das eine gute Handlung aus dem Gesetz, wenn es aus Ehrfurcht vor dem Gebote Gottes allein geschieht; und eine gute Handlung aus dem Gesetz ist es auch, wenn jemand selbstlos dem leidenden Nächsten hilft, weil Gott es so will. Nur dadurch werden die Handlungen gut, daß sie diese Basis haben. Aber das alles ist das Gute aus dem Gesetz. Wenn aber jemand, statt seinen Mitmenschen zu ermorden, diesen und seine Angehörigen mit Wohltaten überschüttet und sein ganzes Leben damit zubringt, so daß niemand weiß, woher der Segen auf einmal kommt: so ist das ein Handlung aus Güte »getrennt vom Gesetz«. Güte aber ist nicht zu verwechseln mit Gutmütigkeit – wir haben es ja mit einem angehenden Mörder zu tun; Gutmütigkeit ist eine angeborne Eigenschaft des empirischen Charakters wie die Farbenblindheit oder die Schwindelfreiheit, nur mit einem ethischen Einschlag. Güte aber ist niemals angeboren, da sie niemals Eigentum des Menschen wird. Handlungen aus Güte kommen erst seit der Erscheinung Christi vor und durch sie. Achill, der dem flehenden Priamos die Leiche seines Sohnes zurückgibt, handelt nicht aus Güte, sondern aus Edelmut; weder im klassischen noch im israelitischen Altertum gibt es auch nur eine einzige Handlung aus Güte. Was aber den Saulus vor Damaskus zum Paulus machte, war neben der dialektischen Einsicht auch diese rein ontische, daß in der Person des von ihm verfolgten Rabbi Jesus von Nazareth die reale Bürgschaft für die Giltigkeit dieser Einsicht lag und daß es ohne ihn nicht geht.

Ich muß hier ein Stück empirischen Weges zurücklegen, was in der Philosophie oft genug angebracht wäre, wenn das systematische Denken an einer verwickelten Stelle angelangt ist. – Bekanntlich hat Dostojewsky mehrfach in seinen Romanen Menschen geschildert, die einer solchen rätselhaften Umwandlung unterliegen, wie jener Mordwillige, der sein Opfer mit Wohltaten überhäuft, und von hier stammt der Begriff der »russischen Seele«, von der Dostojewsky meinte, daß an ihr einmal die Welt genesen werde. Ich habe Gelegenheit gehabt, diese russische Seele in empirischen Fragmenten zu erleben und sie auf den Kern zu prüfen.*

In mein Haus drangen in den Tagen der Eroberung Berlins russische Plünderer ein, von denen mir einer in besonderer Erinnerung geblieben ist. Es war ein wilder Geselle von unheimlichem Gesichtsausdruck, der mit einer Axt über der Schulter einbrach und zunächst einige Zerstörungen anrichtete, ehe ich im entgegentreten konnte, und der nun ans Stehlen ging. Er war dabei, mir meine Winterhandschuhe zu entwenden, als es mir gelang, ihn zu stellen. Was sollte ich, ein waffenloser Mann ohne russische Sprachkenntnisse, diesem Ungeheuer gegenüber tun? Was anderes, als ihm zunächst ruhig ins Auge zusehen und keinerlei Furcht zu zeigen. Ich nahm dabei eine Haltung an, wie als wollte ich ihm sagen, daß »Eigentum« etwas sei, das noch unter einem anderen Schutze stünde als der ist, den der Staat gewährt, oder, in diesem Falle, nicht gewährt. Wie es nun geschehen war, weiß ich nicht: jedenfalls bemerkte ich eine gewisse Unsicherheit in seinem Wesen; er war in seinem brutalen Raubwillen irgendwie geschwächt. Inzwischen kam ein Dolmetscher an, und wir verhandelten; er ließ mir sagen, daß er mir die Handschuhe wiedergeben würde, wenn ich ihm dafür zwanzig Zigaretten gäbe. Ich willigte ein, ging ins Nebenzimmer und holte das Lösegeld. Als ich wiederkam, zog er bereits die Handschuhe aus. Aber wie ich ihm die Zigaretten geben wollte, bemerkte ich eine vollkommene Wandlung in seinen Zügen: er fing an zu lächeln, gab mir die Handschuhe zurück – lehnte aber die Zigaretten ab. Statt dessen fing er an in seiner Hosentasche zu kramen, holte ein Stück Zeitungspapier und eine Dose Tabak heraus, drehte daraus in Blitzesschnelle eine Zigarette und bot sie mir mit den Worten: »Gut Freund!« an. Dabei legte er die Hand auf meine Schulter und betrachtete mich mit vollkommener Friedfertigkeit. Dann ging er an mein Sopha, hob das Kissen auf und zog darunter drei Eier hervor, die er vorher aus einem Hühnerstall gestohlen hatte: »Da! Gut Freund!«, sagte er wieder mit einem eigentümlichen, fast umflorten Blick in den Augen. Er ist dann noch eine Zeit lang in meinem Haus geblieben, hat sich alles mit Neugier und Verwunderung angesehen; dann lief er hinaus, wo sein Steppenpferd an einem Baum angebunden stand, und ritt ohne Abschied von dannen. – Ich frage mich und frage den Leser: woher stammt dieses überschüssige Tun? Ich meine jene plötzlich aggressive Friedfertigkeit und Freundlichkeit, die sich auf einmal über das Wesen dieses sonst wilden Gesellen ergoß? Er hätte es ja mit dem Austausch der Handschuhe gegen die Zigaretten bewenden lassen können, das wäre guter Kriegsbrauch und anständig gewesen. Aber nein, seine Seele fand kein Genüge daran, sondern mußte »Überschüssiges tun« – und das nennt Dostojewsky die »russische Seele«.

Da ich ähnliche Schilderungen von anderen hörte, so nehme ich an, daß es sich hier um einen charakteristischen Zug handelt. Besonders lehrreich sind dabei noch die Berichte, die ich über die vielbesprochenen Frauenschändungen hörte. Ich glaube durchaus, daß so etwas vorkommt, einfach weil besonders auf diesem Gebiet es kaum etwas Unmögliches gibt. Ich glaube aber ebenso, daß die weitaus größte Zahl dieser Vorgänge den Namen nicht verdient, weil sie auf einer tiefgeheimen, oft nur sekundenhaft bewußten, dann wieder verdrängten Zustimmung der Frau beruhen. Wo aber der Eroberer auf Abwehr stieß, da stellten sich mit einer zum Nachdenken zwingenden Regelmäßigkeit jene Überschuß-Handlungen ein, von denen wir nicht sagen können, woher sie stammen. Diese Abwehr mußt aber eine absolute sein; das heißt, sie mußte einer Nachverkündigung des Gesetzes Mose gleichkommen, für die man bereit ist, das Leben ohne jedes Zögern zu lassen; denn man hat es hier »mit einer heiligen Sache zu tun«, wie der alte Graf Finckenstein sagte. Davon berichtete mir ein junges Mädchen persönlich, ohne recht zu wissen was sie damit sagte. Sie wohnte in einer Stadt, die, was Frauenschändungen betraf, besonders hart mitgenommen war. Aus altem Adelsgeschlechte stammend, nahm sie ein derartig stolze Haltung ein, daß sie, das verkörperte sechste Gebot ohne Worte, völlig unberührt die böse Zeit überstand. Als eines nachts Plünderer in ihr Haus eindrangen und einer von ihnen die bewußte Forderung an sie stellte, drang er zwar hart vor, ließ aber dann auf einmal nach, beruhigte sich und – küßte der weinenden alten Mutter, die dabei stand, die Hand.

Diese russischen Plünderer hatten nun ihr Leben lang nicht vom Gesetze Mose gehört. Im Gegenteil, ihre Weltansicht, die sie von Kindheit an in der Schule gelehrt bekamen, verbot ihnen den Gedanken an Gott; und in Gedanken waren sie auch ganz gewiß redliche Atheisten. Trotzdem arbeitet das Gesetz; denn es tut seine Wirkung. Es ist also genau so wie bei der Erdbahn: sie lief schon immer um die Sonne, aber erst durch die kopernikanische Lehre wurde ihr Lauf entdeckt, die Menschheit dabei innerlich verändert, indem der unendliche Weltraum, hohlraumschaffend, in ihr lebendig wurde. Das Gesetz Mose arbeite auch vor Mose – es war schon immer objektiv verboten zu töten – und Orestes war sein Opfer; durch die Verkündigung aber kommt es ins Bewußtsein der Menschheit, verändert sie, indem es den ethischen Hohlraum der Erbsünde schafft. Es ist also echte Entdeckung in des Worte präziser Bedeutung.

Also ist es gleichgiltig, ob jemand in einem theologischen Sinne »an Gott glaubt« oder nicht, und »Gottlosenbewegungen« tun nichts zur Sache, so wenig wie das Gegenteil: die Natur aber bricht niemals ihr Gesetz. Unweigerlich fällt das Meteor zur Erde, sowie dessen Schwere die Kraft der Eigenbewegung übersteigt; und ebenso unweigerlich wird der Mensch durch das Gesetz Mose als Sünder *à tout prix* ertappt, sowie er eine Handlung begeht, die objektiv verboten ist. Dann leuchtet für einen Moment die Erbsünde als Erlebnis auf, des Apostels Paulus ἐπιγνωσις της ἁμαρτιας (LUTHER: Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde, Röm. 3. 20), und das allein ist der Sinn des Gesetzes. Auf diesem Boden nun, und auf keinem andern, gedeihen jene Taten, die wir hier an der russischen Seele bewundern. Es ist nämlich so, daß dieses Erlebnis der Sünde nicht lange ausgehalten werden kann und daß der Mensch

* Hierbei bemerke ich, was selbstverständlich, daß die folgenden Ausführungen sich natürlich nicht auf das heute in Rußland geltende System beziehen.

sofort sich hilfesuchend umsieht; denn er ist in dieser Lage ταλαιπωρος = unglücktragend (LUTHER: »elend«). Aber, und das ist das christliche Tatgeheimnis: diese selbe Erbsünde hat seit dem Opfertode Christi die Fähigkeit, in Gnade umzuschlagen und Taten hervorzubringen, die als Überschuß und Heilkraft wirken und die ihrer Natur nach außerhalb des Gesetzes stehen (χωρις του νομου).

Daß jener Frauenschänder der weinenden Mutter die Hand küßt, das steht nicht im Gesetz und kann nicht in ihm stehen; denn diese Tat würde völlig ihres Glanzes und ihrer inneren Würde verlustig gehen, wenn sie aus einem »Du sollst« erfolgte. An dieser Stelle wird die Ethik auf einmal frei von der Form des kategorischen Imperatives, aber nur hier. Diese Taten tragen das Merkmal an sich, daß sie durch und durch und bis in ihre letzte Faser hinein positiv sind. Die Taten aus dem Gesetz sind durchweg verhinderte Negativa: »Du sollst nicht ...«, und wo es heißt »Du sollst«, da kann man stets das Gesetz auch negativ ausdrücken. Aber jener Kuß auf die Hand der Mutter paßt in kein Gesetz und verträgt nie eine negative Ausdrucksweise. Positive Handlungen aber sind seltene Handlungen, und jene alchymistisch zu nennende Umwandlung der Erbsünde in Gnade geschieht auf Auswahl (ἐκλογη της χαριτος) und als freies, unverdientes Geschenk (δωρεαν).

Hier folge als Beispiel noch eine Variante aus dem angelsächsischen Kulturkreis. FRANK HARRIS erzählt in seiner Selbstbiographie (S. Fischer Verlag, Berlin 1926) von seinem ersten Theaterbesuch: »... Es war eine gewöhnliche, romantische Liebesgeschichte, aber die Heldin war wunderschön, liebevoll und treu; und ich verliebte mich in sie auf den ersten Blick. Als das Stück zu Ende war, kam ich auf die Straße mit dem festen Entschluß, mich für eine solche Frau wie die Heldin rein zu halten. Keine Morallehre, die ich vorher oder seither bekam, kann mit dieser ersten Theatervorstellung verglichen werden. Die Wirkung hielt monatelang an. Die Prediger mögen diese Tatsache in Ruhe verdauen.« – Da die Prediger des bürgerlichen Christentums überwiegen Gesetzesprediger sind, nur daß sie dem Gesetz des Mose noch ein – vorgebliches – Gesetz Christi anhängen, so wird ihnen diese Verdauung nicht gelingen. Man erkennt aber die erstaunliche Geistesschärfe des Verfassers, der ganz richtig sieht, daß hier ein Problem liegt, und zwar das des Christentums selber. Denn keineswegs ist es möglich, seine Tat, den freiwilligen Keuschheitsentschluß, aus dem sechsten Gebote des Dekalogs abzuleiten; er verlöre damit seinen eigentümlichen Glanz, um den es ja eben geht, und weshalb die Tat der Erwägung wert wird. Diese ist vielmehr gleichfalls ein Tun aus Güte, das seinen subjektiven Pol in der Liebe hat; und man kann es hier ganz deutlich sehen, daß es nicht gebotene Nächstenliebe ist, sondern die wirkliche: die Liebe zur Schauspielerin. Diese aber erschöpft sich nicht im Habenwollen oder Verzichten, wie das üblicherweise so geht, sondern sie empfängt, Organ geworden, einen Zustrom von Güte aus der Tiefe der Natur, und aus beider glücklichem Zusammentreffen entsteht die ungebotene Keuschheit von rein positivem Charakter. Güte aber ist wiederum nicht die menschliche Gutmütigkeit, auch nicht die platonische »Idee des Guten«, sondern die paulinische »Agathosyne«. Man sieht: ein völlig anders gebautes Tatgefüge als das unter dem Gesetz, und zwar ein höher geartetes. Denn niemand, der Geschmack für das Ethische hat, wird bezweifeln, daß diese Keuschheit mehr wert ist als die aus dem Gesetz.

Nachdem also die Erbsünde einmal entdeckt ist, wird es klar, daß der Mensch nicht ohne sie handeln kann und daß auch, Luthers Einsicht zufolge, die guten Werke unter ihrem Gesetze stehen. Um aber überhaupt rein positiv, das heißt aus Gnade handeln zu können, ist die Sünde ebenso nötig wie der Humus für den Pflanzenwuchs; sie ist der Boden aller Taten, die die größte Bewunderung des Menschengeschlechtes verdienen. Luther hat daher in seiner drastischen Weise das berüchtigte Wort geprägt: »*fortiter pecca*!« – »sündige kräftig«. Das ist natürlich eine bedenkliche Formulierung und hat ihm Karlstadt und Thomas Münzer auf den Hals gehetzt; denn das absichtliche Sündigen bringt gar nichts ein außer einer Schlechtigkeit. In die letzte Tiefe des christlichen Tatgeheimnisses dringt dagegen jenes Wort des MEISTERS ECKEHARD, das wir schon erwähnten: »Ich möchte zwar um keinen Preis sündigen; aber, wenn ich gesündigt habe, so möchte ich um keinen Preis nicht gesündigt haben«.

Diese Empfindung, wenn auch ganz dunkel und verworren, muß jener Frauenschänder gehabt haben, als er nach dem Kuß auf die Hand der Mutter das Haus verließ. Er befand sich, eben weil ihm »durch Auswahl der Gnaden« eine jener seltenen rein positiven Handlungen gelungen war, für eine Zeit im Zustande des ewigen Lebens. Und da Religion – ganz gleichgiltig, was für eine religiöse Überzeugung der Mensch hat – nie etwas anderes ist als Heilung, so können wir sagen: würde der verwundete Baum, der den zuströmenden Heilungssaft spürt, in menschlicher Weise empfinden können, so würde er gleichfalls den Geschmack des ewigen Lebens haben. Der Mensch aber muß am Rande der Sünde stehen, wenn er zu solchen Handlungen oder gar zu einem Dauerzustande für sie befähigt werden soll. Aus den Tugendhaften und Gerechten wird gar nichts. Wieviel Erbsünde aber ein Mensch im Antlitz trägt, daran kann man ermessen, wie tief er ist.

Da die Sünde nun ein Krankheitszustand des Menschen von kosmologischem Charakter ist, so folgt daraus, daß alle seine Handlungen, sofern er sie aus sich selbst heraus begeht, »unter der Sünde stehen«. Sie tun das aus derselben transzendentalen Notwendigkeit mit der die Dinge der Außenwelt materiell sein müssen, eben weil die Materie selbst transzendental ist. Es gibt daher keine guten Werke des Menschen von rein positiver Natur. Der geringste Versuch einer selbstlosen Wohltat aus eigner Kraft belehrt den Wahrheitsliebenden, was für ein Betrüger er ist. Die Einsicht aber, daß es so ist und nicht anders sein kann, trägt den Namen des Sündenbekenntnisses. Dieses bezieht sich allein auf die Erbsünde und ist nicht mit der Ohrenbeichte zu verwechseln, die auf einzelne *peccata* geht. Das Sündenbekenntnis aber bedeutet, nachdem das christliche Faktum nun einmal in der Welt ist, die Voraussetzung für das höhere Menschentum. Denn es handelt sich hier um eine Entdeckung der Ethik, nicht etwa um kirchliches Sondergut. Niemand kann daran vorüber.

Das griechische Wort für Sünde, »ἁμαρτια«, ist von großer Durchsichtigkeit. Es heißt soviel als »Verfehlung« und wird schon gebraucht, wenn jemand mit dem Stein wirft und danebentrifft. Das ist nun schon bei der bloß handwerklichen Tätigkeit der Fall: der Schuster bringt den Stiefel nicht so heraus, wie er sein soll; da aber der Stiefel selber Gebilde des menschlichen Intellektes ist, so wird das nicht als verhängnisvoll empfunden, zudem seine Vorteile

überwiegen. Da nun die Menschenwelt in ihrer technischen Entfaltung voll ist von tüchtigen Schustern, so hält sie sich *unisono* für gesund und auf dem besten Wege. Anders ist es schon in der Kunst. Hier schafft der Mensch nicht nach dem Maßstabe seiner eignen Gebilde, sondern er ahmt den Schöpfungsakt nach. Im Gesichte jenes japanischen Dichters, der den heiligen Berg Fujijama in Worten nachzubilden versucht, malen sich deutlich die Spuren der Verzweiflung und fast der Schuld ab. Die geheime Melancholie der großen Künstler ob der Mißratenheit ihrer Werke ist bekannt; sie nimmt mit dem Range zu. In der Ethik aber kommt die Sünde zur vollen Entfaltung; denn hier ist sie wahrhaft zu Hause. Unser innerstes Wesen, das, was wir an uns selber sind, wird plötzlich vom Lichte des Gesetzes angestrahlt, und im selben Augenblick ist die Sünde da. So ähnlich, wie jene an sich dunklen Leuchtfarben in phosphoreszierendem Schimmer verharren, wenn sie erst einmal belichtet sind, so ähnlich entsteht durch den Licht-Druck des Gesetzes in uns das Grundwissen davon, daß wir von Natur sündig sind, und leuchtet als Erlebnis auf. »Das Gesetz ist zu uns gekommen, damit die Sünde vollendet werde« (Röm. 6. 20), ἱνα πλεοναση το παραπτωμα (wörtlich: »das Danebengefallensein«). Hier kommt in diesem Worte »*paraptoma*« das notorisch Singularische der Sünde klar zum Ausdruck. Man versuche es doch einmal und schenke in einer Hungersnot, in der man selber steht, einem weinenden Kinde auf offener Straße ein Stück Brot, und hinterher, wenn man allein ist, frage man sich, was man denn eigentlich getan hat. Und je länger und unbarmherziger gegen sich selber man nachdenkt, umso mehr wird man finden, daß jene Tat aus einer Gruppe von Motiven zusammengesetzt war, die sich nicht alle sehen lassen können; keinesfalls war sie so gebaut wie die Lilie auf dem Felde; und wenn doch – so war es ein andrer, der sie tat. Kann man daher schon bestenfalls sagen: diese Tat war *summa summarum* eine gute, so ist es doch ganz unmöglich zu sagen, daß man selber, ihr Täter, gut sei. Die Schamröte steigt uns bei diesem Gedanken ins Gesicht. Aber die Versuchung ist da, so zu denken, und da wir ihr beinahe erliegen, so reut uns fast unsre immerhin gute Tat, die uns zu dem Frevel führt, uns selber für gut zu halten. – Und trotzdem gibt es Handlungen aus Güte; es fragt sich nur, wie diese Entlassung (ἀφεσις) der Erbsünde möglich ist.

Um diese Gedankengänge kreist Nietzsches »Immoralismus«. Man muß Nietzsche überhaupt *als homo et philosophus christianus* ansprechen. Es ist kein Zufall, daß das einfache Volk in Genua ihn »*il santo*« nannte, noch weniger, daß seine letzte Tat jene Umarmung des geprügelten Esels auf der offnen Straße von Turin war, ein Tun aus Güte von rein positivem Charakter. Niemand hat durch seine ganze Philosophie und durch sein Leben deutlicher gezeigt als er, daß das eigentlich wesentliche Tun des Menschen erst jenseits der Moral beginnt, dort, wo das »Du sollst« gerade eben aufhört, am Rande der Sünde. Es ist im Grunde gar kein Unterschied zwischen ihm und dem Apostel Paulus. Nietzsche ist übrigens ein Denker, bei dem *in actu demonstrandi* fast alles falsch ist, *in statu nascendi* aber alles auf dem rechten Fleck sitzt. Darum nützt es gar nichts, ihn zu »widerlegen«. Die Sache Nietzsche steht im Schutz der genialen Zeugung, und der Grund seines Erfolges liegt in dem gewaltigen Arbeiten christlicher Kräfte im Kosmos.

Im christlichen Altertum hat Markion aus Sinope die paulinischen Gedankengänge einseitig auf die Spitze getrieben. Er unternahm einen heftigen Angriff auf das Alte Testament. Markion ging nun soweit zu sagen, daß sehr wohl Nero und Caligula sowie alle sonstigen Unholde und Sünder der heidnischen Welt die Möglichkeit hätten, in den Himmel zu kommen, nicht aber die Gestalten des Alten Testamentes, Mose und die Propheten. Jene großen Sünder, so argumentierte er, könnten eben wegen ihrer Sünden leicht durch die Buße hindurch in den eigentlichen Kern, die Erbsünde, vorstoßen und von da aus sich der Gnade öffnen. Wer sich aber für gerechtfertigt hält durch seine guten Werke, der schließt sich damit eben von jenem kritischen Vorgang aus und ist verloren. Der Fehler in der sonst fruchtbaren Überspitzung Markions liegt nur darin, daß die Gestalten des Alten Testamentes ja eben nicht Vorläufer des Pharisäerordens sind, sondern christliches Archaicum, was ihnen freilich nur hin und wieder, so bei Jesaia, zum Bewußtsein kommt. Aber darin behält Markion für immer recht: mit den Tugendhaften und Gerechten ist gar nichts anzufangen. Sie verstehen nicht einmal, worum es hier geht.

Der Ausdruck des APOSTELS PAULUS χωρις του νομου »getrennt vom Gesetze« (LUTHER: »ohne des Gesetzes Werke«) trifft ganz genau; aber es ist zu beachten, daß eingefleischte Pauliner – stets Protestanten – leicht in eine falsche Animosität gegen das Gesetz geraten und damit die neuentstandene Situation zuschanden machen. Aus diesem Grunde hat auch die katholische Kirche mit ihrer überlegnen Menschenkenntnis stets noch den Standpunkt des Jakobusbriefes unterstrichen, und man kann wohl sagen: sie liebt es nicht, wenn allzuviel vom Apostel Paulus geredet wird. »Getrennt vom Gesetze« aber ist völlig richtig; nur heiß das ja nicht, daß man sich vom Gesetze trennen könne und dieses der Vergangenheit angehöre. Es heißt nur, daß der entscheidende Vorgang sich außerhalb seiner abspielt, es aber doch zur Voraussetzung hat. Darum muß das Gesetz stets mitgenommen werden: nur freilich wie ein Ballast, der zum Abwerfen da ist. Denn ohne das Gesetz gibt es keine Sünde, ohne Sünde aber, die unvermeidlich ist, keine Erkenntnis des großen harmatologischen Singulars, ohne ihn keine Krankheit zu Tode, ohne sie aber keine Genesung. Und hier, wo die Genesung einsetzt, liegt auch der Mutterboden für jene Taten, die es erst seit dem Tode Christi gibt. Dieser *humus* aber ist zugleich Verwesung und fruchtbares Erdreich, aber auch lebendiges Erleiden. Jener Frauenschänder der die Hand der Mutter küßt und geht, muß am Rande der Sünde gestanden haben, muß Frauenschänder der Gesinnung und der Tat nach gewesen sein, sonst ist jener Kuß sinnlos, ja er käme gar nicht zustande. Der Kuß eines Tugendhaften und Gerechten aber ist gar nichts wert. Und es kommen doch noch ganz andere Dinge auf solchem Wege zustande. Die Religion aber wird durch diese und keine andere Deutung des Gesetzes wieder in ihre alte Funktion eingesetzt, nämlich, Hilfe zu sein und nichts anderes. Eine bloße Gesetzesreligion, wie das Judentum, entfernt sich von deren Wesen genau so, wie es eine Erkenntnisreligion nach Art des Buddhismus oder die Aufklärung auf ihre Weise tun. Hier aber wird ein zum Bluten gekommenes Menschenherz geheilt. Mag sein, daß das bei unserem Beispiel nicht allzu tief ging; aber das Herz des Orestes blutete ja gewaltiger und so, daß es mit den Mitteln des Altertums nicht zu stillen war. Eine geringe Seligkeit aber muß doch ins Herz jenes Russen eingebrochen sein, und in der Ethik ist es gleich, ob es um Nüsse geht oder um Königskronen. Diese Seligkeit aber heißt im Neuen Testament »ewiges Leben«; so, in diesem Zustande der Genesung von der Sünde möchte man immer sein und würde sogar dabei den Tod nicht schmecken: es sei denn selber als Seligkeit.

Und da, nach einer Bemerkung des Apostels im Römerbrief »alle Kreatur mit uns stöhnet und Schmerzen trägt« (Röm. 8. 22), so bezieht sich jene Genesung auch auf die übrige Natur, in der sie, ungehemmt durch den menschlichen Gedanken, sich von selber vollzieht. Es ist der gleiche Vorgang. – Das alles aber geht nur, wenn das Gesetz in voller Kraft und Giltigkeit bleibt ohne jeden Abzug von seinem Wesen. Dieses Wesen aber hat seit dem Apostel Paulus einen anderen Sinn.

Man könnte den Versuch anstellen und, vor den Spiegel tretend ernsthaft und in voller Verantwortung behaupten, daß der Mensch, der mir entgegentritt, gut sei; nicht aber nur ein guter Vater oder Gatte, ein guter Patriot oder ein guter Kerl überhaupt, das alles nicht, sondern eben gut schlechthin, ohne jede Beziehung worauf. Und diese Behauptung möge mit dem Ernst aufgeführt werden, daß man sich dafür hängen ließe – im Dunkeln, versteht sich. Man wird bei diesem Experiment finden, daß es nicht geht. Die Behauptung wird, je ernsthafter sie gestellt ist, um so mehr als völlig absurd, aufreibend und zunichtemachend empfunden werden, und meine wahrhaft transzendentale Eigentumslosigkeit an dieser aus einer anderen Dimension kommenden Güte tritt mit aller Schärfe hervor. Ich kann mich auch ohne Schaden gutmütig nennen, aber »gut« – hier tritt ein Tabu auf, das unüberschreitbar ist. Wert und Gehalt dieses Wortes sind geschützt. Kein Grieche des Altertums würde je auf den Gedanken kommen, solch ein Experiment zu machen, außer etwa Platon, in dessen Werken es im Ansatze vorkommt; aber es scheitert auch schon in ihm.

7. DIE STELLE IM ERSTEN KORINTHERBRIEF

Im Briefe an die Römer hat der Apostel Paulus in dialektischer Methode die Funktion des Gesetzes klargelegt; diese Sache ist so schwer zu verstehen und liegt in solcher Höhenschicht, daß man erst die Jahresringe von gut fünf Jahrzehnten angesetzt haben muß, um diesem Thema zu genügen; auch die Kritik der reinen Vernunft beansprucht dies Altersgrenze. Im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes dagegen schlägt das Thema in die Form der Verkündigung um, und es fallen die berühmten rein evangelischen Worte: »Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete, und hätte der Liebe nicht ... und wenn ich weissagen könnte und hätte der Liebe nicht ... und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und hätte der Liebe nicht ...«. Dieses berühmte Kapitel hat die Welt erschüttert und geht – scheint es – unmittelbar auf dem Wege der anschaulichen Welt (nicht der optischen, sondern der akustischen) in die Herzen und in die Erkenntnis ein. Die religiöse Urteilskraft genannt Glaube, scheint hier ihre volle Befriedigung zu finden. Es fragt sich nur, was das ist, was hier mit »Liebe« (*agape*) angeredet wird und was seitdem für den Kern des Christentumes gilt. Es fragt sich auch, ob das, was der Apostel hier schreibt, »aus seinem Eignen« stammt, also aus subjektiver Begeisterung, die in Verkündigung ausbricht, oder, ob es schlechthin giltig ist, »im Objekte verbunden« – kurz, ob es Entdeckung ist.

Von der Beantwortung dieser Frage hängt in der Tat alles ab; sie kann aber nicht durch die Theologie geschehen, die hier in eigner Sache spräche. Sind die Worte des Apostels nur subjektive Verkündigung, ist also der Stil Inhalt geworden, so können sie keine andre als bloß subjektive Bedeutung haben etwa nach Art der vielfachen Verkündigungen des Anbruches Tausendjähriger Reiche, die bisher noch allemal falsch gewesen sind. Hüllt aber die Verkündigung eine Entdeckung ein, so kann sie nicht falsch sein und enthält objektive Geltung. Mit andern Worten ausgedrückt: liegt hier ein reines Ereignis der Natur vor oder nicht? Ist das aber so, dann kann man nicht mehr sagen: das Christentum, dessen Kern hier angeredet wird, sei eine Religion unter vielen, und andere hätten »in ihrer Art« gleiche Berechtigung. Sondern dann stehen alle andern Religionen zum Christentum wie mißlungene Experimente zum treffenden Wurf. Es »soll« dann keine andre geben, sondern es kann keine andre geben. Die Philosophie vermag das Wissen zu sichern, daß Christentum und Religion identisch sind; aber freilich, den Glauben kann sie so wenig schaffen, wie die Ästhetik einen Dichter. Man kann also haarscharf wissen, was Christentum ist und was nicht, aber, ob man selber Christ sei, das liegt in einer andern Hand, und das sollte auch ja niemand unbesehen von sich behaupten.

Es wird immer wieder vergessen, daß das Wort Evangelium »frohe Botschaft« heißt, also eine Mitteilung ist und keine Aufforderung. Es wird mitgeteilt, daß im Kosmos etwas vorgegangen, ein reines Ereignis der Natur eingetreten ist, wofür die Geburt Christi und sein Leben die irdischen Kennzeichen und Merkmale sind. Diese sind also mit dem reinen Naturereignis realiter verbunden. Das hier nun erscheinende Christentum, das sich nicht etwa aus einer andern Lehre entwickelt hat, sondern buchstäblich vom Himmel herabgefallen ist, kann seinem ganzen Wesen nach keinen Imperativ enthalten, sowenig, wie ein Heilkraut, das nur dazu da ist, die ihm zugehörige Krankheit nach dem Simile-Gesetz »in sanfter Weise von uns zu nehmen« (HAHNEMANN). Die dem Evangelium zugehörige Krankheit aber ist die Erbsünde, oder die »Krankheit zum Tode«, an der laut der Entdeckung des Paulus die ganze Menschheit leidet. Demnach kann auch die Liebe, von der der Apostel im Korintherbrief redet, nicht etwa die Nächstenliebe sein; denn diese ist eine *contre coeur* gebotene; sie ist niemals real, sondern immer gesollt. Und da dieses Gebot nie erfüllt wird, weil es ja in seinem Vollzuge selber unter der Sünde steht, so stünde damit das Evangelium auf tönernen Füßen. Es bleibt demnach durchaus nur und unweigerlich die Liebe übrig, die niemals unter dem Gebote steht, daß aber heißt die natürliche Liebe, der Eros, die vom Hohenliede Salomonis besungen wird. Die Bibel reicht uns selber den Text. Aber sie allein macht es auch nicht; denn das wäre nichts Neues, keine zweite Geburt, die doch eben das Evangelium ausmacht. Das durchaus Neue vielmehr, das nur einmal und für immer geschehen ist, besteht darin, daß die Liebe, deren Wesen es ja ist, Organ für die Person zu sein, zum zweiten Male Organ wird, und zwar für die Güte. Diese aber, nämlich die Güte, kommt damit außerhalb der Menschennatur zu liegen; sie ist nicht Eigentum, sondern »Kraft der Natur« (Wilutzky), die aber erst durch die Liebe, als deren Organ im Subjekt, sich zu ereignen vermag. Genau so, wie beim Akte des Sehens die Ätherwellen außer dem Auge liegen, aber erst durch das Auge sich als Licht ereignen, so wird die Güte durch die Liebe Ereignis, und zwar in der Ethik. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Ätherwellen dem Vordergrunde der Natur angehören (man kann sie messen), die Güte dagegen aus ihrer Tiefe stammt und keiner Bemessung zugänglich ist. Die

Ethik bleibt damit immer metaphysisch. – Es geht aber freilich aus den bloßen Worten des Paulus nicht hervor, daß jene Liebe, von der er redet, in sich selber zwei Richtungen enthält. Genau so, wie der Blitz nichts Einfaches ist, das wie ein Meteor vom Himmel fällt, sondern der Kraftausgleich zwischen einer positiv elektrisch geladenen Wolke und der negativ geladenen Erde unter ihr: so besteht auch die Liebe, die durch das Christentum in die Welt kam, aus einem Ausgleich zwischen der Güte im Objekt und der bisher sogenannten Liebe im Subjekt, beide aus deren letzter Tiefe aufbrechend. Jede andere Deutung der christlichen Liebe ist irreführend und zieht dem eben begründeten Christentum den Boden unter den Füßen weg.

Die Philosophie hat in der Tat an dieser Stelle zum ersten Mal in ihrer nachchristlichen Geschichte die Mittel in der Hand, um jeden, der über das Christentum spricht, sei es als dessen Priester, sei es als Laie, zu stellen und ihn zu zwingen, Farbe zu bekennen. Entweder – spricht die Philosophie – ist der Kern des Christentums, also die Liebe, ein Abkömmling der gebotenen Nächstenliebe und hängt mit ihr, und nur mit ihr, *genuin* zusammen: dann tritt die unentrinnbare und zerstörende Konsequenz ein, daß es auf etwas beruht, das, nach eigner Lehre, in seinem Vollzuge der Sünde unterliegt; und dann wird eines Tages niemand mehr daran glauben. Oder: sein Kern ist die Liebe des Hohenliedes Salomonis, also die natürliche: dann gibt es nichts, was es jemals stürzen kann, und alle andern Religionen verschwinden eines Tages wie wesenloses Schatten. Denn dann steht das Christentum allein da als einziger Träger der von der Natur unaufhörlich gestützten Religion. Der Zeitpunkt ist da, an welchem die Philosophie zum ersten Mal in ihrer Geschichte aus Freiheit dem Christentum – das unglaubwürdig geworden ist – Hilfe leistet.

Die Liebe also, aus transzendentalem Altertum heraus gewohnt, Organ zu sein und nur in dieser Bahn laufend, löst sich eines Tages (»und den Menschen ein Wohlgefallen«) von der Person los und öffnet sich für die Güte, die aus dem Tiefenraume der Natur auf sie zukommt. Sie tut also dasselbe, was das Auge tut, wenn es, gewohnt, empirische Dinge der Außenwelt zu sehen, auf einmal der Schönheit begegnet, die auch nicht von dieser Welt ist, aber in ihr ankommt. In beiden Fällen bleibt die ursprüngliche Organbeziehung voll erhalten. Der Baum in der Landschaft wird weiter gesehen nach den gewöhnlichen optischen Gesetzen, und die Person wird weiter geliebt wie im Hohenlied Salomonis. Wäre der, dem die Auslösung jenes Ereignisses bei der Liebe aufgetragen war, von einem Charakter gewesen wie der Prometheus des Mythos: wer weiß, wie die Liebe dann ausgesehen hätte, als der Titan am Kaukasus verschmachtete. So aber trägt sie den Stempel dieses Charakters. Es ist, wie wenn ein Blutstropfen von Golgatha in sie hineingeträufelt wäre. Oder, wie wenn in einen Becher edlen Weines ein Tropfen Wermut fällt; er bekommt dadurch einen amaren Geschmack – aber es ist derselbe Wein. Fragt man nun, woher das stammt, was seitdem Barmherzigkeit, *misericordia, caritas, agape* heißt, und was auf einmal da war, so lautet die Antwort: nur aus dieser Quelle, niemals aber aus dem Gebot der Nächstenliebe. Denn gerade das ist ja eben das Wesentliche am Tatgeheimnis des Christentums, daß es nicht aus dem Gesetze stammt, sondern getrennt von ihm aus dem Blute Christi, das in die Liebe eingeträufelt ist in dem Augenblick, als diese jene Rangerhöhung erfuhr und Organ für die Güte wurde. Hierbei zerriß der Vorhang des Tempels.

Es handelt sich also um einen kosmischen Vorgang, der entlang der Achse quer durch die Natur verläuft und nicht etwa um ein Menschheitsphänomen. Darum ist es auch der ganze unteilbare Eros, der sich hier als das Organ des Subjektes der Güte öffnet, und es liegt nicht in der Macht des Menschen, hier etwas abzuhandeln. Der Eros aber, das hörten wir, ist ein echtes Amalgam aus Erkenntnis und Willen, getragen von jenem nur ihm eignen Lustgefühl, das jeder kennt und nie verwechselt. So wie man nicht wissen kann, an welcher Stelle der Blitz einschlägt, so kann man auch nicht wissen, wohin die Güte trifft, ob in die feineren Bezirke oder in die Wollust. Beide sind ja auch bloße Vorlagerungen, und erst hinter ihnen, tiefer im Subjekt, liegt der transzendentale Ort, an dem die Organtätigkeit lebendig wird. Wir sahen ja, daß jener russische Frauenschänder mitten im wollüstigen Begehren halt machte und, von der Güte getroffen, abließ, nicht vom Gesetze bewogen. Die Taten, die das Menschentum in Freiheit erhöhen, gedeihen nur am Rande der Sünde. Wie wenn jenes Mädchen, nachdem sie sah, wie der wüste Geselle der Mutter die Hand küßte, von dieser Tat aus Güte tief im Herzen getroffen, auf einmal für ihn entbrannt wäre und sich ihm aus Freiheit gegeben hätte ...? Mit andern Worten: der gesamte Bezirk der Sinnlichkeit im Eros bleibt voll erhalten und frei zur Verfügung der Güte, und man darf hier ja nicht von »Vergeistigung« und dergleichen reden. Das sind krumme Wege der Unredlichen.

8. DIE ASKETISCHE MACHTERGREIFUNG IM CHRISTENTUM

Darum ist auch die mortifizierende Askese eine Fehlrechnung. Es hat Menschen gegeben, einzelne, Gruppen und ganze Schwärme, die der Meinung waren: wenn sie die von ihnen sogenannte Fleischeslust gewaltsam abtöteten, sie dadurch Verdienst erwürben, sei es – wie im indischen Religionsraum – in Form einer erhöhten Wiedergeburt, sei es, wie im christlichen, als Lohn im Himmel. Allein alle bewußte Unterdrückung des Trieblebens, sowie die unbewußte Verdrängung – zwei sehr verschiedene psychische Mechanismen – schaffen dessen Energie nicht aus der Welt; sie wandeln sie nur um und keineswegs in etwas Besseres, sondern meistens in Angst, die genau so Gewalt über das Gemüt erhält wie der ursprüngliche Trieb. Was immer also auch auf diesem Wege an Träumen und Visionen zustande kommt, es bleibt alles subjektiv und ohne jede Sanktion. Daher verbot schon der letzte Buddha Gotama in seiner überlegenen Einsicht die mortifizierende Askese; er hatte ihren Trug an sich selbst und bei anderen durchschaut. Es ist nichts heilig, was auf diesem Wege zustande kommt, und die Charaktere, die so erwuchsen, sind unglaubwürdig und verdächtig. Es ist ein schwerer Verlust, den das Christentum gleich in den ersten schrecklichen Jahrhunderten seines Bestehens erlitten hat, daß es in die Hände von Asketen fiel, es erfuhr dadurch eine Ablenkung von seiner Bahn, in der es sich heute noch befindet und durch die es sich ungerechterweise in den Ruf einer weltverneinenden Religion nach Art der indischen gebracht hat. Wenn es aber so ist –, und es ist unwiderleglich so – daß das Kernereignis des Christentums die Organverlagerung der natürlichen Liebe in Richtung auf die Güte ist, so schließt dieser Vorgang die Askese im mortifizierenden Sinne aus, verbannt sie sogar als eine seelische Ungezogenheit. Christus selbst hat sich deutlich von ihr

abgewandt, und seine vierzig Tage in der Wüste haben nicht das geringste mit denen der christlichen Asketen in der Thebaïs zu tun. Es besteht keine Spur einer Ähnlichkeit zwischen ihm und all diesen sonderbaren Heiligen, deren Hauptwirkung auf den Betrachter doch die der Unappetitlichkeit ist. Wenn man in einem großen Wiederaufnahmeverfahren die Heiligenprozesse der katholischen Kirche revidierte, so glaube ich, würden deren Anzahl weit heruntergedrückt. Einige freilich blieben übrig. Wo also Erscheinungen und Stimmen nicht psychische Produkte sind, sondern objektiv und mit Stromrichtung von dort her, da muß man Halt machen.

Und der Heilige wäre auch eine verlorene Sache – wie ihn der geizige Protestantismus verlor –, wenn die Askese nicht doch noch einen andern Boden hätte, dessen Schicht archaisch tief in der Natur begründet ist. Es hängt dies mit dem aristophanischen Mythos zusammen. Die Einsicht nämlich, daß hinter jedem persönlichen Liebesbunde, wie hoch er sich auch hinaufschwingen möge, das Verfehlen der wahren Hälfte steht, der allein die geschlechtliche Hingabe gilt, diese Einsicht kann Erlebnis werden – und wird es nicht bei den Schlechtesten – und eines Tages zwingend die Entsagung fordern, denn man hat es hier mit einer heiligen Sache zu tun. Diese Entsagung fällt dann aber leicht, und was geübt werden muß (ἀσκειν), ist nur die Beseitigung stehengebliebener Reste der Wollust, die keinen Boden mehr haben und darum unsinnig sind. Aber es muß eben etwas da sein, was der Übung unterworfen wird, nämlich die durch freie Einsicht natürlich gewachsene Keuschheit, der auch der scheele Blick auf die Wollust anderer fremd ist. Es gibt eine empirische Keuschheit, eine negative, die im Geheimen auf ihre Beendigung wartet, und eine positive, rein natürliche, die ihre Enthaltung als höchstes Gut ansieht. Da aber alles Empirische seine Wurzel im Metaphysischen hat, so strömt die Kraft, die der Keuschheit ihren Halt gibt, von diesen entsagenden Heiligen aus und nicht von tugendhaften Pastorenfrauen. Bei diesen Heiligen aber – man denkt da unwillkürlich an Frauen, deren Keuschheit mehr Gewicht hat als die männliche – findet in dem Augenblicke, da die echte Entsagung durchbricht, jene wunderbare und gar nicht zu enträtselnde Besitzergreifung durch die Person des Heilandes statt («*mirabili et ineffabili modo* ...«, SCOTUS), die sich, falls das alles reinen Herzens geschieht, unwiderstehlich aufdrängt. Es ist das keine »Übertragung« im psychologischen Sinne; auch die schwüle Jesus-Inbrunst der Pietisten trifft es nicht. Es ist eine Übertragung besonderer Art auf die Person Christi, die hier merkwürdige Weise bereitsteht und die das eben kann, weil diese Person »besonderer Art« ist durchaus in dem Sinne, wie man in der lebendigen Welt von »Art« spricht. Das aber kann vorläufig noch nicht geklärt werden.

Aus alledem folgt, daß es erst mit der Erscheinung Christi wirkliche Heilige geben kann, die frei von mortifizierender Askese sind und die ihren Schwerpunkt in der Liebe haben. Um aber sicher zu gehen, wäre es für den Fall der Revision der Heiligenprozesse angebracht, wenn der *advocatus diaboli* darauf achtete – durch strenge Auslese biographischen Materials –, daß niemals ein giftiger Blick auf die Wollust anderer gefallen ist. Christus zeichnete Figuren in den Sand, als man ihm damit kam.

9. GESETZ UND EVANGELIUM

Man kann den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium – jene Frage, für die so viel Theologenblut geflossen ist – an keinem anderen Beispiel so gut erläutern wie am Gebot der Nächstenliebe, jenem Inbegriff des Gesetzes. Dieses Gebot, alttestamentarisch gelesen, trägt alle Zeichen der Unerfüllbarkeit auf der Stirn und an ihm sind von jeher die besten Gemüter gescheitert. Denn es ist offenbar, daß, wenn Liebe irgendeinen realen Sinn haben soll, sie dann an ihre Organtätigkeit gebunden ist, und daß sie sich allemal nur auf die besondere Person beziehen kann, nie aber auf die beliebige, wie es das Gesetz fordert. Denn der Nächste ist jedermann. Dies Gebot erfüllen wollen, heißt, eine eingleisige, vom Objekt nicht zurückkommende Liebe ausstrahlen können, – das aber geht so wenig, wie der Blitz nicht einschlägt, wenn auf der Erde keine negative Ladung herrscht. Auch bei der unglücklichen, aber realen Liebe kommt vom Objekt etwas zurück, wenn auch nicht das, was man sich wünscht; ja, der Dichter hat gesagt, daß bei ihr mehr zurückkommt als bei der glücklichen. Nun ist aber das Gebot »Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst« trotzdem mit Offenbarungscharakter versehen, das heißt, es gilt, und die Sache bleibt ein Geheimnis, bis es durch ein objektives Geschehen im Kosmos gelichtet wird. Solange dies nicht eingetreten ist, bleibt es offenbar, daß jeder Versuch, es ernsthaft zu erfüllen, zur Zerstörung des Gemütes führt, das ihn unternimmt; und daran sind die ernsteren Pharisäer fast zugrunde gegangen. Um aber das nicht wirklich zu müssen, rührten sie lieber nicht daran. Es ist darum eigentlich, wenn man die Natur der Liebe ansieht, gar nicht zu fassen, wie eine Religion heute den Gedanken vertreten kann, das Gesetz sei dazu da, um erfüllt zu werden. Während es doch an seiner obersten Stelle, beim Versuche der Erfüllung, nichts anderes zurückläßt, als ein verzweifeltes Gemüt.

Dies gilt, solange die Liebe notgedrungen alttestamentarisch, eingleisig, gelesen werden muß. In dem Augenblicke aber, da »der Vorhang des Tempels zerriß« und die Liebe Organ für die Güte wird, liegt die Sache anders. Von da an ist sie, wie der Blitz, ein Phänomen aus zwei Faktoren: einem subjektiven, eben das, was man *ex homine* Liebe nennt, und einem objektiven, der Güte, die aus der Tiefe der Natur herangesogen wird. Daher muß man im Neuen Testament, wenn das Wort Liebe vorkommt, stets – oder doch meistens – an diese zweipolige Gestaltung denken, und es so lesen. Denn nachdem der Vorgang im Kosmos geschehen ist, wird es wenigstens möglich, daß jemand, statt seinen Nächsten zu ermorden, ihn schweigend mit Wohltaten überhäuft. Dann aber ist das Gebot, das inzwischen seine imperative Form verloren hat, erfüllt. Man muß das Wort Erfüllung sogar ganz buchstäblich nehmen und die Ausfüllung des Hohlraumes darunter verstehen, den das Gesetz im Menschen hinterlassen hat. Diese Möglichkeit der Erfüllung aber heißt Evangelium.

Das Christentum ist in Verruf gekommen und hat den Makel der Lächerlichkeit auf sich nehmen müssen, indem seine falschen Freunde – voran das säkularisierte Judentum – sein vorgebliches »Gebot der Feindesliebe« rühmend hervorhoben, als sei das nun noch ein Fortschritt über die Nächstenliebe hinaus. Dabei mißlang es ja ständig und trug als Frucht nur Heuchlertum ein. Es versteht sich von selbst, daß Christus die Feindesliebe nicht so einfach »geboten« hat,

wie das Gesetz das tut. Er kann gar nicht im Stil des Gesetzes sprechen, das er ja durchschaut hat. Jenes »Gebot« gehört vielmehr auf die Seite des Evangeliums. Es ist ja auch zunächst, wenn man seinen Vordergrund betrachtet, nur im Rahmen jener Gesetzesverschärfungen zu verstehen, die er in der Bergpredigt verkündet, um sich gegen den Vorwurf, das Gesetz auflösen zu wollen, zu verteidigen. Es ist also nur indirekt und hat einen deutlichen Geschmack von Ironie. In der Sache selbst aber ist etwas ganz anderes gemeint. So wie das Auge trunken werden kann von Schönheit, so kann die Liebe trunken werden von Güte: und dann möchte ich einmal die mißliebige Kreatur sehen, die es sich herausnimmt, »mein Feind« sein zu wollen! So sieht das aus. Die großen Märtyrer der Diokletianischen Verfolgung haben in der Tat so gehandelt, daß sie für ihre Peiniger beteten, und dieses wahre Wunder der Ethik ist es gewesen, das ihnen den Sieg über die gewaltige Übermacht des heidnischen Staates verlieh. Aber das geschah nicht aus einem »Gebot der Feindesliebe«, sondern weil sie so waren, daß das bei ihnen geschehen konnte. Aus dem Gesetz heraus gelingt eine solche Tat gar nicht; sie würde schon im Ansatz an ihrer inneren Unglaubwürdigkeit scheitern. Das aber ist ja gerade das christliche Tatgeheimnis, daß genau dort, wo das Gesetz aufhört und seine Reichweite erschöpft ist, die eigentliche Fruchtbarkeitszone der Ethik beginnt; sie wird erst hier genial.

Es ist ein bloßes sprachliches Mißgeschick, daß sich die imperative Flexionsform einschaltete; die Sprache kommt nicht mit. Das Christentum hat so wenig einen Imperativ wie die Medizin, sondern es reicht aus dem von ihm gehobenen Schatze die zugehörigen Heilkräfte dar. Das ist ja gerade seine Entdeckung, daß es die Stelle fand, an der die Ethik die imperative Form abstreift (eigentlich eine *contradictio in adjecto*), die Stelle also, an der Schopenhauer auch beinahe war, aber mit seinem »Mitleid« zu kurz griff. Das Christentum sagt zu Orestes: »Lies das Evangelium und höre!« Hier allein ist wenigsten Linderung, wenn nicht Heilung. Seine Tat bleibt Verbrechen, auch wenn sie ihn zum Helden macht. Aber er bedarf der Vergebung der Sünde – und das konnte der antike Mensch nicht begreifen. Erlöst werden aber kann Orestes nur, wenn er ORESTES wurde, das heißt, wenn er die Tat beging, nicht aber, wenn er als Tugendhafter und Gerechter, vom Gesetz gewarnt, davon abließ.

Das Christentum läßt also zunächst einmal den empirischen Charakter bestehen und rührt nicht an ihm; es setzt voraus – und hier liegt seine ganze Tiefe –, daß es unaufhörlich, kraft Schöpfungswillen Gottes, Gestalten wie Orestes geben wird, die ihre aufgetragenen Verbrechen auch wirklich begehen. In ihm kommt nie der Gedanke einer Verbesserung des Menschengeschlechtes auf; vielmehr steht alles, was der Mensch tut, unter der Sünde, auch seine guten Werke. Und so wie sich in der Chemie die Verbindung zweier Stoffe nicht in diesen selbst, sondern am kulminierenden Punkte ihrer Materie abspielt, so alle Taten des Menschen als empirische *facta* auf dem Boden der Sünde, von der er niemals frei kommt. Nur wenn diese von der einstrahlenden Kraft des Evangeliums beleuchtet wird, nur dann tritt »Vergebung der Sünden« ein und setzt den Menschen in Freiheit. – Ganz anders das Gesetz, das – vergebliches Bemühen! – das Zustandekommen des empirischen Charakters, falls er »böse« ist, verhindern will. Nach ihm also darf es Orestes gar nicht geben. Es gibt ihn aber doch, weil es Schöpfungswille Gottes ist. Auf die Frage aber: »Soll ich denn Orestes sein?« antwortet das Christentum: »Ich möchte zwar um keinen Preis sündigen, aber wenn ich gesündigt habe, so möchte ich um keinen Preis nicht gesündigt haben.« Ja, ich soll Orestes sein.

10. DIE OBJEKTIVE KONSTITUTION DER KIRCHE

Die antiken Mysterienkulte fanden kein Mittel, um die heilige Krankheit des Orestes zu heilen; sie konnten dem Druck der Erinnyen nichts Wirksames entgegensetzen. Der Mythos hatte ihn heraufgespült, und der Genius des Aischylos brachte ihn zur Darstellung. Er war ja nicht etwa bloße Erfindung, Produkt des Subjektes, sondern ihm lag etwas zum Grunde, was den Griechen Angst und Schrecken einjagte, und dieser Grund lag in der Tiefe der menschlichen Natur verborgen. Die mißlungene Sühnung in den Eumeniden war offensichtlich, denn Euripides, in dessen Dramen er sich reichlich skandalös benimmt, läßt ihn noch immer mit dem unheilvollen Fluch beladen umherirren. Nirgends ist auch nur die leiseste Spur einer Rettung zu sehen. Wie aber, wenn er, statt zum pythischen Apoll und zur taurischen Artemis zur – christlichen Kirche gestoßen wäre? Die war doch auch Mysterienreligion durch und durch und verfügte über nachhaltige Kulte und Weihen; von ihnen eingehüllt zudem über eine Heilslehre, die überhaupt erst auf den Kern der Sache kam. Wenn man von dem herausfordernden Anachronismus absieht, der in dieser Zusammenstellung liegt, so muß man doch zugeben, daß die Verbindung sonst sinnvoll ist. Denn die Kirche hat sich immer als Heilsanstalt aufgefaßt und für ihre Tätigkeit rückwirkende Kraft beansprucht; und es ist auch glaubwürdig, daß sie heilend wirkt, denn der Beweis wird tausendfach geboten; nur steht das unter der Voraussetzung, daß das »Eigentlich Seiende« an ihr, der prägende Urbestand, auch wirklich ist. Denn nur wirkliche Heilmittel können helfen, nicht erdachte Lehren; dieses Helfende also muß vom Objekt her besiegelt sein. Die Kirche selbst drückt das im Dogma als dritte Person der Trinität aus, womit sie sehr weit gegangen ist; denn man muß schon sagen: der Heilige Geist als Person gedacht, bereitet Schwierigkeiten, über die sich die Kirche im geheimen auch klar ist. Doch sei dem, wie ihm wolle: die Realität, Objektivität und Unaufhebbarkeit der Kirche, ihr Zugehören zum Schöpfungsbestande vom Augenblicke ihrer Stiftung an, das alles muß ihr eigentümlich sein, wenn sie heilen und helfen will. Da aber Heilungsakte durch sie ständig vorkommen, so muß sie auch real sein, genau so wie die Pflanze Belladonna, nur freilich mit anderem Realitätscharakter.

Es gibt noch heute durch Aufklärung abergläubisch gewordene Menschen, die allen Ernstes meinen, daß, wenn sie »aus der Kirche austreten«, diese dadurch um den Betrag ihrer Person gemindert werde, so daß, wenn dies alle täten, die Kirche eines Tages aufhörte, zu existieren. Genau ebenso dachte auch im Jahre 1789 jener Jakobiner, der in einer Sitzung des Klubs feierlichst seinen »Austritt aus dem Staate« erklärte und der baß erstaunt war, als er auf dem Heimwege von königlichen Garden verhaftet wurde; drei Jahre später hätten es die Schergen der Jakobiner selber getan. In der Tat: es gibt sowenig Kirchenaustritte wie es Staatsaustritte gibt, wenn man dem Worte ‚geben' hier irgendeine ernsthafte Bedeutung zubilligen will; denn jene bloß empirischen Fälle von Austritt haben eben kein eigentliches Sein und treffen

die Substanz nicht. Daher stoßen sie auch ins Leere und ändern nichts am Bestande von Kirche und Staat, die sich beide leidenschaftlich ergänzen würden, wenn jene Austritte eine bedrohliche Zahl erreichten. Beide eben sind in der Natur verwurzelt, und keiner ist vom Menschen durch Willensentschluß gemacht:

> «Ein tief Geheimnis, welches kein Bericht
> Noch je enthüllt, wohnt in des Staates Seele,
> Des Wirksamkeit so göttlicher Natur,
> Daß Sprache nicht noch Feder sie benennt«
> (SHAKESPEARE, Troilus und Kressida III, 3).

Dabei hat der Staat nur Vordergrundbedeutung, vermag aber sein reales Dasein und seine Unaufhebbarkeit kräftiger auszudrücken, ist robuster in seinen Willensäußerungen, bezahlt aber diese Aufdringlichkeit mit einem jeweils kürzeren Leben. Die Kirche dagegen wirkt aus der Tiefe her; ihr Dasein steht mit jener Organverwandlung der Liebe in festem Zusammenhang, ist demnach transzendental (wobei wir alles Transzendente hier füglich beiseite lassen). Kein Wunder also, daß sie die Zeiten der Staaten überdauert und während derer Lebenskämpfe kaum mit der Wimper zuckt. Beide aber, Kirche und Staat, unterliegen dem von Aristoteles gefundenen Satz, daß der Mensch ein *zoon politikon* sei. Das heißt hier soviel als: wie der Staat die Ethik bindet, so bindet die Kirche die Religion; beide bis zu einer bestimmten Grenze. Jenseits dieser aber gibt es in beiden freibleibende Gebiete.

Alle Zweckverbände haben genau soviel Kraft wie die Summe ihrer Mitglieder; sie werden von Menschen gemacht, und man kann aus ihnen effektiv austreten. Alle Bünde dagegen wurzeln in der Natur, beziehen daher den wesentlichen Teil ihrer Kraft, und die Mitglieder sind ihre wirklichen Glieder. Zweckverbände unterliegen dem Gesetze der bewegenden Kraft, wie eine Maschine, Bünde dem der bildenden, wie ein Organismus. Von diesen kann man daher im voraus niemals sagen, was alles in ihnen enthalten ist, so wenig, wie man das von der Natur überhaupt kann. Von jenen aber weiß man es ganz genau; denn man hat sie ja selber gemacht.

Als die große Diokletianische Verfolgung über die Kirche hereinbrach, glaubte man zu wissen, wie das Ende sein müßte. Denn hier rüstete sich der gewaltigste aller antiken Staaten mit allen Machtmitteln, mit allen ausgebildeten Methoden der Geheimpolizei, mit allen Grausamkeiten, die ein römisches Gehirn ersinnen konnte, zum Vernichtungskampf gegen eine waffenlose, durch unkriegerische Ethik gebundene, lebensuntüchtige Gemeinschaft: was sollte man da anders denken können, als daß diese dem Untergange verfallen sei? Aber da geschahen auf einmal bei den Verfolgten Taten, die für jedes antike Vorstellungsvermögen unmöglich und absurd waren: ein freudiges Erdulden, ein herausforderndes Aufsichnehmen, ein glühendes Bejahen der Leiden furchtbarster Art, und – unfaßlich – ein Flehen um Vergebung der Sünde für die Quäler. Und dies alles nicht hie und da, von diesem einmal und dann von jenem, sondern *unisono* von der Gemeinschaft, die hier auf einmal ihren Charakter als organisches Gebilde bezeugte: und die christliche Kirche siegte über den heidnischen Staat! Es trat also das Umgekehrte ein von dem, was man erwarten mußte; denn die Kirche war eben kein Zweckverband, bestehend aus ihren Mitgliedern, sondern war »Leib Christi« selbst, wie sie sich nannte, und das war eine andere Sache. Und es gibt keinen Augenblick in der Geschichte ihres Bestehens, in dem nicht, bis auf den heutigen Tag, sich dasselbe erweisen würde. Die Zahl der Abtrünnigen spielt dabei keine Rolle; sie ist in diesem Zeitalter groß, in jenem gering. Niemals aber bewirkt sie die Auflösung des Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile. Es bleibt immer das Wesentliche übrig, nämlich sie selbst, die Kirche Christi.

JACOB BURCKHARDT, der zu den bedeutendsten Verfügern über das deutsche Sprachgut gehört, schildert am Beginn seiner »Griechischen Kulturgeschichte« das Entstehen der Polis in höchst eindrucksvoller Weise und nennt sie ein »höheres Naturprodukt«. »Wir erkennen an«, meint er, »daß wir vor einem Urformen bildenden Mysterium stehen. Ein feuriger Verschmelzungsprozeß, für uns unvorstellbar, bringt ein Volkstum zustande, welches dann in seinen Einzelstaaten sich fast regelmäßig in seiner Urform ausspricht« (Seite 58, Kröner). Genau nach demselben Muster – denn die Natur arbeitet stets mit den gleichen Mitteln –, völlig unaufhaltsam, leidenschaftlich und mit der Sicherheit organischer Bildungsvorgänge ist auch die Kirche, aus noch größerer Tiefe her, entstanden. Die Apostel kamen in die Marktflecken und Städte des Mittelmeerraumes, verkündeten das Evangelium und, gehorsam den Reizworten, die hier fielen, bildeten sich spontan die Gemeinden: sie wußten kaum, wie es über sie kam. Hierbei darf man als Basis die Mysterienkulte annehmen, die der christlichen Verkündigung entgegenkamen. Es ist jedenfalls auffallend zu sehen, wie sich unabhängig voneinander, ganz schnell und sicher das gemeinsame Glaubensbekenntnis als Erzeugnis dieser Gemeinden bildete, die sogenannte *regula fidei*, die dann später die Grundlage für das erste dogmatische Gebäude auf dem Konzil von Nicaea (325) wurde. Es lag also ein geheimer *consensus omnium* zu Grunde, latent, wie ein Wachstumsvorgang, der sich später auf dem Konzil manifestierte.

Die Kirche trägt demnach alle Merkmale eines »höheren Naturprozesses« an sich und keines einer Menschensatzung. Sie ist, wie die Sprache, φυσει und nicht ϑεσει. Damit wurzelt sie wie jedes lebendige Wesen in der Natur und hat teil an ihrer Tiefendimension. Wie aber nun die empirische Lebenslänge der hellenischen Polis – sie ist untergegangen – an das Leben des hellenischen Ingeniums gebunden war, so ist das Leben der Kirche an das Leben ihres Herrn gebunden, dessen Untergangsmöglichkeit zu untersuchen wäre. Ist dieses Leben Christi selber bloß ein empirischer Vorgang, der mit dem Tode am Kreuz und einem gewissen Nachhall, den man zubilligen muß, abschließt, so ist das Leben der Kirche besiegelt; man könnte ihre Jahre fast an den Fingern abzählen. Ist aber dieses Leben in seinem innersten Kern reines Ereignis der Natur, dann kann die Kirche mit derselben Lebensdauer rechnen wie die Erkenntnis, die Schönheit und alles andere, was im Bereiche ihrer Achse liegt. Da es sich aber noch dazu hier um die Religion handelt, so kann sie freilich noch größere Ansprüche stellen.

Aber ihr Verhältnis zur Person Christi und seiner Lehre – wenn man davon reden kann – ist ein anderes, als das der Synagoge zu Mose, ein anderes auch als das der buddhistischen Kirche zum Buddha. Man hat bisher noch nicht darauf geachtet, weil man den Bau der Natur nicht kannte. Die Synagoge legt aus und deutet, was Mose und die Propheten gelehrt haben; hierbei ergeben sich Varianten, die aber geringfügig sind. Ebenso steht es beim Buddha oder im Vedanta-System. Das Leben Mose aber bleibt dabei rein anekdotisch; es hat mit Inhalt und Erfolg der Lehre nichts zu tun, und wenn man von ihm keine biographischen Notizen hätte, wie das bei den Gründern des Vedanta-Systemes der Fall ist, so bliebe die Lehre selbst davon unberührt. Das Leben Christi dagegen ist nicht anekdotisch, sondern der Kern der Religion selber, um den sich die Lehre legt; wäre er ein anderer, so fiele alles dahin. Die Kirche steht überhaupt in keinem wesentlich lehrhaften Verhältnis zu Christus, sondern in einem naturhaften, was eine ganz andere Sache ist. Sie ist ein autonomes Gebilde, wie der Staat, mit dem Zweck, religiöse Kräfte, die plötzlich frei geworden sind, zu binden, damit sie nicht sprengen. Denn zum Sprengen haben sie alle Gewalt. Dieses Binden ist aber kein Fesseln, sondern entspricht der Art, wie das Wasser in allen Gebilden der Natur gebunden vorkommt und sie, einschließlich der Gesteine, erst lebensfähig macht.

Die Lehre Jesu von Nazareth ist, wenn man sein eignes kurz geprägtes Wort dafür verwenden will, das »Mysterium vom Himmelreich«, το μυστηριον της βασιλειας των οὐρανων. Wenn das etwas Reales sein soll, so muß es den Stempel der Natur tragen, sonst würde diese keinen Raum in ihm haben. Nun geht aber die Natur auf der Bahn ihres naiven Vorwärtsstürmens durch die Mysterien hindurch. Jeder Naturliebhaber des neunzehnten Jahrhunderts, dem allerhand von ihr zu erforschen gelungen ist, muß doch zugeben, daß etwa der Befruchtungsvorgang eine unerforschliche Tatsache, also mindestens der Rohbau eines Mysteriums ist – wie wenig er auch befugt sein möge, dieses Wort auszusprechen. Denn es hat bei ihm einen negativen Klang, und im Geheimen denkt er: wenn der Menschengeist nur erst soweit sein wird, dann werden wir diesem vorgeblichen Mysterium schon auf seine Schliche kommen! Allein, die Zeugung ist ein positives Mysterium, unauflösbar und dem Menschen als Mahnung gesetzt. In ihrer Rückläufigkeit aber, also in der Religion, da soll sie kein Mysterium haben, diese soll »frei von Aberglauben« bleiben, so verlangt es die bürgerliche Aufklärung. Das aber ist ein unbilliges Verlangen und zudem unmöglich. Die Religion muß vielmehr durch ein Mysterium gehen, wenn anders sie überhaupt Zusammenhang mit der Natur haben will. Das Christentum aber hat stets die ganze Natur in seine Lehre eingeschlossen, nicht etwa bloß ihre wundeste Stelle, das menschliche Innere (vgl. hierzu Röm. 8, 21—23). War man aber einmal erlebnishaft zu der Einsicht gekommen, daß die Natur auf ihrem vorwärtsstrebenden Aste unweigerlich in den Schiffbruch trieb, so war die Erlösererwartung, die sich schließlich durch die gesamte Welt des Altertums unter Führung der Mysterien zog, die natürliche Reaktion. Es war der Schrei nach dem Heilmittel. Dieses aber konnte nur auf dem Boden eines Mysterium wachsen, ähnlich dem der natürlichen Zeugung. Es gehört also mit zur Natur, sowohl auf ihrem Hinwege, wie auf dem zurück.

Auf einmal war dieses Heilmittel da. Und zwar – so hieß es – in der Person jenes Jesus von Nazareth, der gekreuzigt wurde und nach drei Tagen von den Toten auferstanden ist. Diese Botschaft war es, die die Apostel in den Mittelmeerländern verkündeten; und das war es, woran man entweder glaubte, oder nicht. Das heißt aber: die gläubigen Christen kamen zu der Überzeugung, daß der Tod jenes Jesus von Nazareth am Kreuz die einzige Opferhandlung war, die wirklich gelungen ist. Alle vor ihr waren zweifelhafte Experimente, bezogen sich zudem auf Teilgebiete des menschlichen Lebens; alle nach ihm unterlagen – wie das Beispiel des Julianus Apostata bewies – dem Fluche der Lächerlichkeit. Die Opferhandlung an diesem Menschen also war das Mysterium der Rückläufigkeit der Natur, das dem der Zeugung die Waage hält und es überbietet. Wie Ei- und Samenzelle durch eine *unio mystica* die Basis für ein neues Lebewesen gleicher Art bilden, so der Opfertod Christi die Basis zu einer neuen Zeugung höherer Art (νεα κτισις). Man kann hier nie naturhaft genug denken; und die alten Christen dachten so. Nur muß man beachten, daß dieses Mysterium eine Dimension tiefer in die Schöpfung hineinragt und über die Zeugung hinweg Anschluß an die Schöpfung findet.

Nun war aber in dem Leben Jesu ein großes Ärgernis enthalten, über das man nicht hinwegkommen konnte: die dringende Prophezeiung, das, worum sein ganzes Leben kreiste, war nicht eingetroffen! Er hatte seinen Jüngern den Hereinbruch des Reiches für kürzeste Zeit geweissagt; er sandte sie aus, um noch schnell, ehe es zu spät sei, die Menschen Israels zur Buße zu rufen, und er rechnete nicht mit ihrer Wiederkehr. »Wahrlich ich sage euch: Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn komme!« (Matth. 10. 23). Aber die Jünger kamen wieder, und nichts änderte sich am Weltlauf. Er verlängerte den Termin »Einige sind unter euch, die werden den Tod nicht schmecken« – also wenigstens noch vor dem Aussterben dieser, der letzten Menschengeneration: aber alles blieb dasselbe. Die fieberhafte Erwartung aber blieb erhalten, und die Apostel hatten in ihren Briefen alle Mühe und Not, sie zu dämpfen und das Ausbleiben der Parusie aus dem Ratschlusse Gottes zu erklären. Aber es hilft nun einmal nicht: man muß zugeben, daß Jesus sich im Hauptteil seiner Verkündigung geirrt hat, und bekanntlich ist das noch bis auf den heutigen Tag der Haupteinwand der Synagoge gegen seine Messianität. Und es ist, kann sie mit Fug und Recht sagen, seit fast zweitausend Jahren nicht das leiseste Anzeichen davon zu bemerken gewesen, daß Jesu Prophezeiung je eintreten könnte. – Was macht man mit solch einem Propheten?

Ein zweites Ärgernis liegt in der Asozialität der Lehre Jesu. Man kann die Verkehrtheit im Urteil nicht weiter treiben, als wenn man in Jesus den »ersten Sozialisten« sehen will. Von dieser Gesinnung fehlt in seinem Leben so ungefähr alles, was man von ihr verlangt, von seiner Lehre ganz zu schweigen. Wenn er zum reichen Jüngling sagt: »Geh hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen« , so sagt er das nicht um der Armen, sondern um des reichen Jünglings willen; ebenso gut hätte er sagen können: »Wirf alle deine Schätze ins Meer!« Wenn er gegen den Einspruch des »Sozialisten« Judas jenem Weibe gestattet, seinen Körper mit den köstlichen Ölen zu salben (»Arme habt ihr immer, mich aber habt ihr nicht immer«) – ich möchte wissen, wie man der innersten Gesinnung nach unsozialer sein kann, und wie man besser das aristokratische Prinzip der Natur vertritt. Vor der Himmelreich-Lehre aber steht wie der Cherub mit

flammendem Schwerte das grausame Gesetz von Verschwendung und Auswahl. Denn diese seine Lehre gehört selber zur Natur und ist Natur. Wir treffen sie daher ganz unmittelbar in fast jeder seiner Äußerungen, am deutlichsten in jenem Gleichnis vom Säemann, das immer so arglos hingenommen wird. Hier sieht man deutlich, daß das Himmelreich den Naturvorgängen angeschlossen ist. Der meiste Same wird verschwendet; er fällt auf den Weg oder auf steinichten Grund oder unter die Dornen; dort hat er sogar Gelegenheit, leben zu bleiben, seine Gestalt als Same zu erhalten. Einiges aber fällt auf guten Boden und trägt hundertfältige Frucht – aber dafür muß er auch sterben und auferstehn. Es ist der glückliche Wurf, der die Voraussetzung dazu schafft. Dieser ist hier immerhin gelenkt durch die Hand des Säemanns, während in der freien Natur das Gesetz von Verschwendung und Auswahl rigoros waltet. Es nützt also nicht, bloß guter Boden zu sein: denn wenn kein Same auf ihn fällt, so wächst auch nichts auf ihm; und der Same wiederum bedarf des guten Bodens, um – sterben zu können. Hier steckt Jesus tief in alter Mysterienweisheit, und er kommt auch einmal darauf zurück, als Griechen ihn vor Jerusalem sprechen wollen: da redet er im Stil der Eleusinien zu ihnen vom Weizenkorn, das er selber ist (Joh. 12, 20—25). Es ist also der glückliche Wurf, der nicht nur die Entstehung des neuen Lebewesens ermöglicht, sondern der auch den Erlösungsvorgang einleitet. Denn die Natur bricht niemals ihr Gesetz.

Dieses Gleichnis vom Säemann*, das wegen seiner scheinbaren Harmlosigkeit den Kindern in der Schule zuerst vorgeführt wird, um den lieben Herrn Jesus kennen zu lernen, enthält in Wahrheit das ganze Christentum und das Leben Jesu; es ist voller Rätsel und bedeutete, als es ausgesprochen wurde, eine Herausforderung an die ganze Welt. »Wer Ohren hat zu hören, der höre!« , schließt es ab, und damit ist gesagt, daß hier ein Mysterium verborgen liegt. Die Jünger fragen ihn, warum er zum Volke in Gleichnissen rede, und er antwortet: »Euch ist gegeben, daß ihr das Geheimnis des Himmelreiches vernehmet, jenen aber ist es nicht gegeben!« Man fragt sich unwillkürlich: woher diese Bevorzugung? Welche Charakterzüge an ihnen können den Anspruch erheben, mehr zu wissen als das Volk, unter dem doch gewiß manch klüger und nachdenklicher Kopf lebt? Man kann nur sagen: keine. Oder findet man, daß jene zwölf Jünger je etwas anderes tun als immer das Falsche? Sie sind es doch, die »den Kindlein wehren«. Sie stellen die törichtesten Fragen danach, wie es im Himmelreiche sein werde, und welchen Platz ein jeglicher einnehmen werden; sie schlafen ein, wo sie wachen sollten. Sie, gerade nur eben als fliegende Boten zu gebrauchen, ahnen gar nicht, was sie verkündigen sollen und freuen sich, daß sie wiederkehren, während der Herr darüber in Melancholie versinkt. Sie tragen den Namen μαθηται, aber sie wissen noch vor dem Kreuze nicht, was sich hier eigentlich abspielt. – Es ist in Wirklichkeit nur die sakrale Zahl zwölf, durch die sie bedeutsam sind und die auch von jedem anderen hätte ausgefüllt werden können. Man muß sich damit begnügen, festzustellen, daß der Herr sie nun einmal ausgewählt hat und daß das seine Sache war, nicht unsre; wenn die Kirche sie zu Heiligen erhebt, so ist das ihr gutes Recht, denn ihre Tradition fordert es; die Philosophie hat ihr da nicht dreinzureden; aber es darf ihr auch nicht versagt werden, wie immer, so auch hier, einen skeptischen Blick auf diese sonderbaren Gestalten zu werfen, die uns so überflüssig vorkommen. Es scheint aber auch so, daß die furchtbar drückende Nähe des Herrn sie niedergehalten hat; denn »wer mir nah ist, der ist dem Feuer nahe, wer mir fern ist, der ist ferne dem Reich«. In der Apostelgeschichte, nachdem der Druck von ihnen genommen, leben sie sichtlich auf. Das ist besonders bei Johannes zu bemerken, dem Verfasser des Evangeliums und der Apokalypse, der als »Jünger, den der Herr lieb hatte« sich nicht anders benimmt als die andern auch, nach der Auferstehung des Herrn aber in steiler Kurve nach oben schießt. Auch Petrus erholt sich von seinem Charakter.

Nun lädt Jesus auf die Schultern dieser unbedeutenden Leute, die nicht wissen, wie ihnen geschieht, die folgenschweren Worte: »Denn wer da hat, dem wird gegeben werden, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, dem wird auch noch genommen, was er hat«, um, auf ihre Frage antwortend, ihnen zu erklären, daß diese Gleichnisse nicht dazu da seien, jenem Volke, das da vor ihnen lagert, etwas klar zu machen, damit sie es verstehen (denn dazu sind doch Gleichnisse eigentlich da), sondern umgekehrt, damit sie es nicht verstehen »auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehren und ihre Sünden ihnen vergeben werden!« (Mk. 4. 12). Man traut seinen Augen kaum, wenn man das liest. Wer kann diese Haltung, die der Herr ständig einnimmt, mit irgend etwas vergleichen, was man Menschenliebe nennt? Es geht einfach nicht.

Nun aber fährt er fort: »Aber selig sind eure Augen, daß sie sehen und eure Ohren, daß sie hören. Wahrlich ich sage euch: viel Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört!« Also wieder die Bevorzugung! Was sie da aber sehen mit ihren seligen Augen, das ist seine eigne Person, die selber das Samenkorn ist; von diesem aber gilt sein Ausspruch zu den Griechen vor Jerusalem (bei Johannes), daß nur, wenn es stirbt, es Frucht trägt. Es ist der Opfergedanke, der das Geheimnis seines Lebens ist und den die Jünger nicht begreifen wollen. Das Samenkorn muß seine ganze Natur hergeben, damit die Auferstehung in einem neuen Leben möglich werde. Es handelt sich also nicht nur um die Kreuzigung seines Leibes, sondern um die seines ganzen Lebensplanes. Beim heidnischen Menschenopfer war es gleichgiltig, was der Mensch dachte, dessen Blut vom Altare floß: hier aber wird der Lebensgedanke mitgeopfert. Nach einem unwirschen Vorwurf an die törichten Jünger »Verstehet ihr dies Gleichnis nicht? Wie wollt ihr denn die andern alle verstehen...?« (bei Markus); »erklärt« er nun gerade das an ihm, was jedermann, auch der Einfältigste, sofort versteht und wozu ein Gleichnis nicht nötig gewesen wäre: nämlich, was für Leute das sind, die er da mit dem »steinigen Boden«, mit dem »am Wege« und »unter den Dornen« meint – das eigentliche Geheimnis, das von Verschwendung und Auswahl, sowie das seiner Person, umgeht er bei dieser »Erklärung«. Wenn man das alles liest, kommt einen eine tiefe Unzufriedenheit an, das Gefühl, umgangen zu werden –, es sei denn, daß man den wahren Kern seines ganzen Verhaltens erkannt hat.

Diese zwei großen Ärgernisse im Leben Jesu liegen also vor: Das Nichteintreffen der Prophezeiung, für die er gelebt hat, und die Asozialität seiner Lehre von den Auserwählten. Wäre er nun ein »falscher Prophet« gewesen, so hätte sich nach Analogie der zahllosen anderen dieses Genres zwar sicher eine feste Gemeinde um ihn gebildet, diese aber

---

* Matth. 13. 1—4; Mark. 4, 1—9; Luk. 8, 4—8.

hätte sich auch bald nach seinem Tode verlaufen, und es wäre nichts von ihm übrig geblieben, als hie und da eine anekdotische Bemerkung bei einem alten Chronisten und bestenfalls eine Biographie. So erging es ja seinem Altersgenossen und Doppelgänger, dem damals hochberühmten Apollonios von Tyana, dessen Gestalt viel menschlicher und anheimelnder ist als die des furchtbar-erhabenen Menschensohnes. Die Natur als ein Ganzes in ihrer Lückenlosigkeit reagiert nicht auf falsche Propheten. Der Kern des Lebens Jesu aber lag im Bereich ihrer Achse, und sein Leben selbst ist die empirische Kundgebung eines reinen Ereignisses der Natur.

Der Herr hat gelehrt, daß die Natur (nicht bloß die Menschenseele) in kurzer Zeit zum Stillstande kommen und dem Himmelreiche weichen werde. Voran geht als Abschluß der geschichtlichen Phase der πειρασμος oder die Drangsal. Das war die Prophezeiung, die nicht eintraf, obwohl man im apostolischen Zeitalter inbrünstig auf sie wartete. Man nennt das in der Sprache der Theologie die Parusie und ihre Verzögerung. Die Natur lief unbeirrt weiter; aber sie beschritt dabei einen durchaus charakteristischen Weg. Sie war von jeher so verfahren, daß sie beim Menschengeschlechte eine deutliche Abtrennung vornahm zwischen Volk, das in Masse auftritt, und betonten Personen besonderer Art, die immer nur als einzelne erscheinen. Beide aber haben das Evangelium gehört und auf beide traf es zu. Über dieses einmal eingeschlagene Verfahren gelangt die Natur nicht hinaus, und daher kommt es auch, daß wir in der Apostelgeschichte sowohl die Massenbekehrung wie die von Einzelnen berichtet finden. Die Massenbekehrungen haben ganz und gar den Geschmack der öffentlichen Suggestion an sich, und man könnte fürchten, daß sie jeden Augenblick in offnen Dämonismus umschlagen. Man erinnere sich der Szene bei der Pfingstausgießung des heiligen Geistes im Anschluß an das öffentliche Zungenreden (Apg. 2. 1—41) ein Vorfall, den Petrus gerade eben noch zu bändigen vermag. Demgegenüber stehen die Bekehrungen von Einzelpersonen, von denen die hervorragendste Dionysios Areopagita ist, dem Paulus bei seiner Rede in Athen begegnet. Dann noch die Beinahe-Bekehrung des Königs Agrippa und der Berenike, vor denen Paulus als Gefangener in Fesseln stand; er hatte ihn so mit seiner Rede getroffen, daß der König schließlich sagte: »Es fehlet nicht viel, du überredest mich, daß ich ein Christ würde!« (Apg. 26, 28). Was dann daraus geworden ist, weiß man nicht. Man hat bei diesen Einzelbekehrungen das Gefühl, daß das Christentum hier jedenfalls besser aufgehoben ist. Auch könnte es sein, daß es erst jenseits dieser eigentlich beginnt. Was jene Beinahe-Bekehrten wahrscheinlich ausdrücken wollten, ist dies, daß sie den Akt der Bindung, der schon bei Paulus anhebt, nicht mitmachen wollen, sondern die Freiheit vorziehen. Man weiß auch nicht, wieviele von den Oberen es sonst noch gegeben hat, die heimlich übertraten, ohne davon ein Aufhebens zu machen; und das passiert auch heute noch, obwohl es keine Apostel mehr gibt. Eines aber haben sie und das niedere Volk gemeinsam: sie sind beide Natur (*natura naturata*) und haben beide dasselbe Erlösungsbedürfnis, das sich damit als ein allgemeines Kennzeichen der Natur überhaupt erweist. Die ganze Natur schiebt sich gewissermaßen ihre wundeste Stelle als *locus minoris resistentiae* der heilenden Kraft entgegen. Dionysios Areopagita nun hat sich in den Dienst der Kirche gestellt, weil er Verantwortung für das niedere Volk in sich fühlte. Andere haben das nicht getan, und von ihnen schweigt die Überlieferung. Das sagt aber nicht, daß sie keine Christen sind.

Aus jenen halbwilden Massensuggestionen, die darum nicht weniger Naturprozesse sind, und dem Eingriff der Verantwortung, getragen von den Oberen, entsteht die Kirche Christi als höheres Naturprodukt, unaufhaltsam, unwiderstehlich wachsend und ausladend, weil sie eine echte Reaktion auf das ebenso echte reine Ereignis ist, das hinter dem Kreuzestode steht. Beide gehören zusammen; nur geht die Kirche vom Sozialen aus, Jesus aber vom Prinzip der Auswahl. Denn die Natur, zu der beide gehören, die Auserwählten und die Verworfenen, tut einen einzigen Schrei nach Erlösung und fragt nicht danach, wer auserwählt ist. Von ihrem Standpunkte aus, der immer ein sozialer ist, müssen alle Menschen selig werden.

Was aber der Gekreuzigte auf alle Fälle als Vermächtnis hinterlassen hat, das ist die Buße (μετανοια). Schon der Täufer hatte als Vorbedingung für das Himmelreich gepredigt »Tuet Buße!«, und das wiederholte Jesus von Nazareth wörtlich. Buße ist ein dem heidnischen Altertum wie der heutigen Zeit ganz fremdartiges Element im Seelenleben. Es ist das erlebnishaft auftretende Bewußtsein von der Nichtigkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Tuns, wenn man es allein läßt. Sie ist also ein innerer Akt, kein tun; Sack und Asche bedeuten dabei nichts, sondern nur jene Umkehr des Willens und der Erkenntnis, durch welche die natürliche Gradlinigkeit ihres Fortschreitens gebrochen wird. Da nun der Wille im Menschen tatsächlich gebrochen ist (was die Antike nicht einsehen wollte), so bedurfte es eines Erkenntnisvorganges, um dies hervorzuholen. Daher »metanoeite«, das heißt, ein gedanklicher Einspruch gegenüber dem natürlichen Tun. Der Spiegel aber, der dem Menschen hier vorgehalten wird, damit er deutlicher sähe als es im heidnischen Altertum möglich war, ist das Gesetz des Alten Testamentes.

Manche Philosophen der neueren Zeit sind der Ansicht, daß die Menschheit durch den Eingriff des Alten Testamentes erst künstlich krank gemacht worden sei und daß das besser hätte unterbleiben sollen. Das wäre zu erörtern, wenn Orestes nicht auch ohne jenen Eingriff wahnsinnig geworden wäre, bloß weil er der Meinung war, daß man sich sein Gewissen selber mache. Zudem hält jener »verhängnisvolle Eingriff« in unverminderter Stärke bis auf den heutigen Tag an. Er ist also nicht historisch, sondern metaphysisch. Bußetun aber ist nichts, was man auslassen kann; man kann es versäumen oder falsch machen. Daß aber beides nicht geschähe, dafür Sorge zu tragen, ist Amt der Kirche, der es auch stets gelingt, vorausgesetzt, daß sie selber ständig Buße tut und niemals »siegt«. Und da die Buße *à tout prix* nötig ist, unabhängig von dem Satz »denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen«, so bleibt ihr Amt erhalten, auch wenn die Prophezeiung im zeitlichen Sinne falsch war. Denn die Basis der Buße wurzelt im Gesamtmenschlichen, gehört seinem *genus* an und damit der Natur. Wie es nun erlebnishaft das Gefühl des Glückens menschlicher Handlungen gibt, so gibt es auch als dessen dunklen Widerpart das Erlebnis der Mißratenheit; sobald es sich um das Ethische handelt, lautet es Sündhaftigkeit und ist mit dem Gefühle der Schuld verbunden. Wer das nicht hat, verbleibt unterhalb des Standes, von

dem an das menschliche Tun Bedeutung hat. Die Porträts aller derer, die sich gern Wohltäter der Menschheit nennen lassen, ja sogar glauben, daß sie es sind: diese Porträts verraten eindeutig, besonders im Auge, die Unberührbarkeit von jedem Gedanken an Buße und Sünde. Es ist der seit einem Jahrhundert herrschende Menschenschlag, der den Untergang des Abendlandes betrieben hat. Aber wie lange wird die betrogene Menschheit diese nichtigen Gesichter noch in der Erinnerung behalten...? Dagegen stehen die andern, die, mögen sie sonst heiter und kräftig sein, den heimlichen Zug der Melancholie nicht zu verbergen vermögen, wodurch überhaupt erst die Tiefe des Angesichtes entsteht. Sie haben das Erlebnis der Sündhaftigkeit aufgegriffen und tragen es mit sich herum; damit haben sie das Thema der Buße bei sich angeschlagen. Es scheint mir die Stelle zu sein, an der König Agrippa kurz vorher abgeschwenkt und ins heidnische Altertum zurückgekehrt ist.

Was nun bei den Oberen sich in der Form der Melancholie zeigt, das macht sich in den unteren Menschenschichten durch plötzliches, schreckhaftes Bußverlangen bemerkbar, das leicht in Massenwahn umschlägt und dann in Geißlerscharen durch die Straßen schwärmt: wehe dem, der nicht mitmacht! Andre wieder entmannen sich oder verhungern bei lebendigem Leibe. All diesen Erscheinungen aber liegt als Gemeinsames das Erlebnis der unbekannten Schuld zum Grunde, von der das menschliche Gemüt natürlicherweise bedrängt wird. Und das wird so bleiben, solange man nicht weiß, ob auch das größte aller Werke, das ein Mensch vollzog, es aufwiegen kann, daß dieser selbe Mensch ein hungerndes Kind an der Straßenecke stehen ließ.

In alledem Ordnung zu schaffen, die wilden Bußerscheinungen zu bändigen, die zu leicht genommenen zu vertiefen, das ist das erste Amt der Kirche, das in ständiger eigner Buße vollzogen werden muß; denn sie sagt sich mit Recht: geht das so weiter mit den Erfolgreichen, den Tugendhaften und Gerechten, den Glücklichen und den Wohltätern der Menschheit, wird diese Art der herrschende Typus so fällt die Menschheit über kurz oder lang in die furchtbarsten Hände, in die sie überhaupt nur fallen kann: in die des Menschen: Wo aber Bußbereitschaft im Ansatze da ist, da ist auch die Möglichkeit, daß das Himmelreich durchbricht; ob es das tut, das ist freilich nicht in unsere Hand gelegt.

Das zweite Amt der Kirche ist die Begründung des Dogmas. Wenn man den Kern alles dessen, was im Laufe von zwei Jahrtausenden bei allen Konfessionen des Christentums am Gebäude dieser Sonder-Wissenschaft erarbeitet worden ist, aufdecken will, so kommt man darauf, daß er in der Beantwortung der einen Frage zu suchen ist: »Wer war das...?« Jener Hauptmann, der am Kreuze den fürchterlichen Todesschrei des Menschensohnes hört und ausruft »Wahrlich, das ist Gottes Sohn gewesen!«, stellt die erste dogmatische Behauptung über die Person Jesu von Nazareth auf, und zwar gleich auf den ersten Hieb die richtige. Denn in der Tat liegen die Dinge ja so, daß das ganze christliche Dogma auf diesem einen ruht. Man streiche es fort, und das Christentum hat seinen Sinn verloren. Denn wenn jemand anderes dort am Kreuze verschieden war, so war das kein Opfertod objektiver Art, sondern ein bloßes Martyrium für eine private – noch dazu nicht eingetroffne – Prophetie. Wer also behauptet, es könne so etwas geben wie »dogmenfreies Christentum«, der hat schon im Ansatz falsch zugegriffen. Jedes Wort, das der Herr spricht, ruht auf dogmatischem Grunde, jeder von den vier Titeln, die er trägt, ist ein dogmatischer Titel; und es ist kein Gefängnis, aus dessen Gitterstäben heraus er spricht, sondern der Knochenbau der ganzen Sache, um die es geht. Wenn man undogmatisch reden will und glaubt, damit höher zu stehen, so kann man vom letzten Buddha, von Laotse, von Sokrates oder von Goethe reden und anderen Blüten der Menschheit – der Auswahl ist genug –, wenn man aber überhaupt von Jesus Christus spricht, der Weizenkorn, also Same, ist, so kann man es gar nicht anders als dogmatisch.

Es hat sich im vergangenen Jahrhundert unter der Vorherrschaft des protestantischen Bildungsphilisters ein vorwitziger Ton eingewöhnt, der etwa ging auf Goethe »und« Christus oder »schon« Christus hat gesagt; dem Völkchen, das so etwas tut, geschieht nichts weiter, denn sie wissen nicht, was sie tun. Wenn aber Hölderlin sagt: Bacchos, Herakles »und« Christus, so trifft ihn der Wahnsinn. Ihm, dem Genius, durfte das nicht begegnen. Von einer bestimmten Höhe an aufwärts darf man *ex cathedra* nichts wesentlich Falsches mehr sagen, sonst sind die Erinnyen da, die freilich bei Hölderlin zu einer recht domestizierten Abart gehören. Es war ein dogmatischer Irrtum: Dieses »und« gibt es nicht.

Wenn die Kirche in ihrer Sprache Jesus Christus als Gottes Sohn bezeichnet, so meint sie damit nicht etwa eine Analogie zu Herakles, dem Sohne des Zeus; sie meint es auch nicht so, daß man dazu die Frage stellen könnte: »wie kann Gott einen Sohn haben?«, sondern ganz anders und dabei völlig original. Stoße ich bei irgend einem Mitmenschen über seine bloße Individualität hinaus in seine Person vor, so treffe ich schließlich auf seinen Schöpfungsgrund, über den hinaus es nichts mehr gibt; meine Vernunft aber sagt mir, daß dieser Akt unzählige Male von unzähligen Menschen wiederholt werden kann. Und wer nicht weiter kann, der hat natürlich auch bei jenem Rabbi Jesus von Nazareth nichts anderes ergründen können. Wer aber weiter kann, der stieß auf die ungeheuerliche Tatsache, daß jener Schöpfungsgrund bei ihm durchlässig und daß die Person Jesu identisch war mit der Person des Weltschöpfers. Das ist der Glaubensgrund der ersten Christen, der bei jenem Hauptmann durch den Todesschrei am Kreuz als Ursache ausgelöst wurde. Wenn es überhaupt wahr ist, daß der Schöpfer der Welt persönlich ist und identisch mit dem Offenbarer des Gesetzes, so war diese irdische Person des Jesus von Nazareth die Erscheinung Gottes im Fleisch. Man könnte auch von einer zwiefachen Unendlichkeit der Person reden. Das aber heißt »Gottes Sohn«. Daß es erlebt wurde und nicht erdacht, das geschah durch das Medium des Glaubens, der, wie der Apostel Pauls tiefsinnig fand, eine Modifikation der Liebe ist. Natürlich ist das hier Vorgetragene ein Mysterium und für das Gedankliche im Grunde inkommensurabel; in dessen, wenn es das nicht wäre, dann käme auch an dieser Stelle keine Religion zustande.

Mag man es leugnen – aber man wird damit nicht weit kommen; jedenfalls hat durch die Erscheinung Christi und die Vorgänge auf Golgatha eine tiefgreifende Umprägung derer stattgefunden, die in seiner Nähe waren. Die Christen sind durch einen Umwandlungsprozeß physisch entstanden, und dieser besorgte einen eigentümlichen, man könnte etwa sagen telepathisch wirkenden *consensus*, der mit großer Instinktsicherheit auf jene Grundfrage des Dogmas zu antworten

vermochte: W e r w a r d a s …? Bald stieß man allenthalben auf die sich fertig ausbildende Formel »Jesus Christus Gottes Sohn Retter.« Man wird an die Samenumwandlung bei Abraham erinnert, nur handelt es sich hier nicht um eine Mutation, denn sie ist nicht erblich; vielmehr muß die Erhaltung des christlichen Menschenschlages ständig durch Pflege des Dogmas gesichert werden. Dessen Grundkräfte aber, eben jener *consensus*, bleiben ohne Unterbrechung, auch noch heutigen Tages, am Werke. Das Dogma ist demnach ein eigentümliches geistiges Gebilde, das nur hier vorkommt und an jeder anderen Stelle unsinnig ist (so etwa, wenn Schopenhauer seine Lehre vom Willen als Ding an sich ein »Dogma« nennt). Es hat nur Sinn verbunden mit dem Element des Glaubens. Der aber ist keine Entscheidung des Intellektes, sondern stammt »von den Dingen« selber, hier also von Jesus, ist Kraft und nicht Urteil, wird geschenkt und nicht erworben. Das Dogma also lebt vom Glauben, den es auf der anderen Seite wiederum stärken, halten und mehren soll. Man sieht: das ist eine verfängliche Lage, die die Keime der Entartung in sich trägt. Denn fast unwiderstehlich ist die Verführung, die Lehrsätze des Dogmas unabhängig vom Glauben auch als an sich wahrzunehmen. Es entsteht dann der eigentliche Dogmatismus, dem Kant ein Ende bereitet hat. Zu behaupten, am Anfang habe ein göttliches Wesen die Welt geschaffen, und das sei unwiderleglich wahr, ist nichts als leeres Stroh. Die Anfangsworte des Buches Genesis aber, in gläubiger Versenkung, so wie sie da stehen, ausgesprochen, bezeichnen die Spur eines religiösen Vorganges.

So wenig durch eine richtige religiöse Überzeugung Frömmigkeit, Glaube und Religion entstehen, so sehr kann eine falsche das Wachstum dieser Güter stören. Daher muß der intellektuelle Teil des Glaubens – den er ja immerhin auch haben muß – in Ordnung sein. Das Dogma sorgt für diese Ordnung. In der Kirchengeschichte tritt es immer defensiv auf, das heißt als autoritative Antwort der Kirche auf herumschwirrende und gefährlich werdende Irrlehren, die alle miteinander stets die eine Tendenz haben, die Frage: »Wer war das...?« falsch zu beantworten. So erregte die Lehre des Bischofs A r i u s von der »Gottähnlichkeit« Jesu nachgerade Ärgernis und gefährdete den Glaubensbestand. Diesen Jesus von Nazareth als eine Art Halbgott wie das Altertum zu denken, hieß, den welterlösenden Opfertod in Frage stellen. Daher wurde durch Konzilbeschluß von Nicaea im Jahre 325 diese Irrlehre zugunsten der richtig sehenden des Athanasius verdammt. Das hier entstandene Apostolische Glaubensbekenntnis ist noch bis auf den heutigen Tag das einzige Dogma, das von allen christlichen Kirchen bekannt wird und sozusagen das Minimum, an dem man erkennen kann, ob jemand Christ ist oder nicht. Die Philosophie, die das alles von außen her betrachtet, kann sich oft den geheimen Wunsch nicht versagen, daß es bei diesem ersten Konzil hätte bleiben mögen. Allein die Kirche geht ihre eignen Wege, und das ist ihr gutes Recht.

Im Gegensatz zu den Entdeckungstaten der Erkenntnis und den Schöpfungen der Kunst geht die Bildung des Dogmas nicht über das Genie, sondern über den *consensus*, der sich in Konzilbeschlüssen ausdrückt. Die ständige Wiederherstellung der Rechtgläubigkeit ist daher seine eigentliche Aufgabe. Das liberale Zeitalter hatte deren Wichtigkeit verkannt, und man galt in ihm für gebildet und frei, wenn man nicht »orthodox« war. Eines Tages aber dürfte man sich um Rechtgläubigkeit wie um das kostbarste Gut bemühen, verächtlich herabsehend auf jene Wohltäter der Menschheit, die ihr vortäuschten, es ließe sich auch ohne sie leben.

Es gehört zu den rührendsten und großartigsten Szenen der Rechtgläubigkeit, was uns MERESCHKOWKSY in seinem »Lionardo da Vinci« von Papst Alexander VI. Borgia überliefert hat. Sie lautet: »‚Sollte man vielleicht, außer gegen die bedruckten Bücher‘, schlug Arborea vor, ‚auch gegen handschriftlich vervielfältigte Werke, wie den anonymen Brief an Paolo Savelli, Maßregeln ergreifen?‘. ‚Ich kenne den Brief;‘ unterbrach ihn der Papst, ‚Illerda zeigte ihn mir‘. – ‚Wenn Ew. Heiligkeit ihn schon kennen ...‘ – Der Papst sah ihm gerade in die Augen. Der Kardinal stutzte. ‚Du wolltest wohl fragen, warum ich keine Untersuchung gegen den Schuldigen eingeleitet habe? Mein Sohn, warum sollte ich meinen Ankläger verfolgen, da er doch nichts als die reine Wahrheit gesprochen hat?‘ ‚Heiliger Vater!‘ rief Arborea entsetzt aus. – ‚Jawohl‘, fuhr Alexander VI. mit feierlicher und eindringlicher Stimme fort, ‚mein Ankläger hat recht! Ich bin der Letzte der Sünder, ein Dieb, ein Wucherer, ein Ehebrecher, ein Mörder! Ich zittre und weiß nicht, wohin ich mein Gesicht vor dem Gerichte der Menschen verbergen soll; was werde ich erst vor dem schrecklichen Gericht Christi, da auch der Gerechte kaum der Strafe entrinnen wird, anfangen...? Doch der Herr lebt, und meine Seele lebt! Auch für mich Verdammten ist mein Heiland mit Dornen gekrönt, verspottet und gekreuzigt worden, auch für mich ist er am Kreuze gestorben! Ein Tropfen von seinem Blut genügt, um auch einen solchen Sünder, wie ich es bin, reiner als Schnee zu waschen. Wer von euch, meine Brüder und Ankläger, hat die Tiefe der göttlichen Barmherzigkeit erforscht, um mir sagen zu können: Du bist verdammt? Die Gerechten mögen sich vor dem Gerichte rechtfertigen; uns Sündern steht nur der Weg der Umkehr und Reue offen, denn wir wissen, daß es ohne Sünde keine Reue, ohne Reue keine Rettung gibt. Ich werde sündigen und Buße tun, und wieder sündigen und wieder über meine Sünden weinen, wie der Zöllner und wie die Buhlerin. O Herr, ich bekenne Deinen Namen, wie der Schächer am Kreuze! Und wenn mich nicht nur die Menschen, die vielleicht ebenso sündig sind wie ich, sondern auch die Engel und alle himmlischen Kräfte und Mächte verurteilen und sich von mir abwenden, so werde ich doch nicht schweigen, sondern immer meine Fürsprecherin, die heilige Jungfrau, anrufen; denn ich weiß, daß sie mich begnadigen wird!...‘ – Sein dicker Leib wurde von dumpfem Schluchzen erschüttert, und er streckte seine Hände zu dem von Pinturicchio über die Türe gemalten Muttergottesbilde aus. Viele glaubten, daß der Künstler, dem Wunsche des Papstes entsprechend, dieser Madonna die Züge der schönen Römerin Julia Farnese, der Geliebten Seiner Heiligkeit, der Mutter Cesares und Lucretias, verliehen hätte. – Giovanni sah und hörte und konnte unmöglich begreifen: war es Theater oder Glauben? Oder vielleicht beides zugleich? – ‚Eines will ich euch, meine Freunde, noch sagen‘, fuhr der Papst fort, ‚doch nicht zu meiner Rechtfertigung, sondern zum Ruhme des Herrn. Der Verfasser des Briefes an Paolo Savelli nennt mich auch e i n e n K e t z e r. D e r l e b e n d i g e G o t t s e i n m e i n Z e u g e, d a ß i c h d a r i n u n s c h u l d i g b i n! (Sperrung von mir): Ihr selbst...doch ihr werdet mir ja nie die reine Wahrheit sagen, – aber du, Illerda, ich weiß, daß du mich liebst und mein Herz siehst, auch bist du kein Schmeichler, – also sage du mir, Francesco, ganz aufrichtig, bin ich der Ketzerei schuldig?‘ – ‚Heiliger Vater‘, erwiderte der Kardinal mit tiefer Rührung, ‚kann ich denn dein Richter sein? Selbst deine ärgsten Feinde, wenn sie nur das Werk Alexander VI. »Der Schild der

heiligen römischen Kirche« gelesen haben, werden zugeben müssen, daß du der Ketzerei nicht schuldig bist.' – ‚Hört ihr?', rief der Papst aus, auf Illerda weisend und wie ein Kind triumphierend. ‚Wenn er mich freispricht, so wird auch Gott mich freisprechen: Von andern Sünden spreche ich nicht, aber der Freigeisterei, der aufrührerischen Weisheit dieser Zeit und der Ketzerei bin ich nicht schuldig. Ich habe meine Seele mit keinem gottlosen Gedanken oder Zweifel verunreinigt. Unser Glaube ist rein und unerschütterlich'«. –

Eine solche Szene wäre gar nicht möglich, wenn das Dogma dem Glauben so innewohnte wie die Kategorie – ehemalige Denkgesetze – der Erfahrung; wenn also das Verhältnis ein transzendentales wäre. Das glaubte ja die Kirche, als sie der Philosophie den Auftrag erteilte, dies zu beweisen, und als die Philosophie ihn annahm. Erst Kant hat den Auftrag gekündigt und den Weg für den Glauben frei gemacht. Denn es ist doch nun einmal so: die Kategorien bleiben als freie Denkgesetze giltig, wenn die Vernunft den Akt der Abstraktion begeht und die anschauliche Welt verläßt. Tut aber das Dogma dasselbe, so ist alles nichts als leeres Stroh. Die Ablösung von der anschaulichen Welt gelingt in der Religion nicht. Die Welt der Religion aber ist gehörte Welt; sie steht unter dem Primat des inneren Ohres, so wie die empirische unter dem des Auges. Der Charakter des Dogmas dagegen ist asymptotisch. Wenn ich eine Hyperbel konstruiere, so ist damit jene seltsame Linie mitgesetzt, die in der anschaulichen Welt keineswegs zwar eine Parallele ist – denn sonst müßte sie auch Hyperbel sein –, deren Gleichung uns aber sagt, daß sie sich niemals mit der Hyperbel schneiden kann. Bekanntlich ist dieser Sonderfall der Asymptote, der Aufsehen erregte, der Anlaß, wenn nicht gar der Grund für die gedankliche Erschütterung des Parallelenaxiomes und damit für die nichteuklidische Geometrie. Dieses mathematische Gleichnis – das vielleicht mehr ist – sagt viel Verheißungsvolles über Glauben und Dogma aus; und das Dogma kommt dabei oberhalb der Wissenschaft zu stehen.

Wenn nun schon der Glaube dasjenige ist, was in der Religion den Ausschlag gibt: wie soll man da etwas anderes wünschen können, als rechtgläubig zu sein...? Wenn jemand Maler werden will: wird es da nicht sein innerstes Bestreben sein, richtig zu malen, das heißt, die Gesetze der Farben, der Perspektive und die der Ästhetik kennenzulernen, und nicht etwa liberal zu malen nach eignem Gutdünken? Auch der Genius muß so denken. Es bleibe hierbei noch dahingestellt, ob jene Szene mit Alexander VI. im historischen Sinne war ist oder nicht: innerlich ist sie es auf jeden Fall.

Ein wahrhaft beschämendes Gegenstück hierzu, das die tiefe Gesunkenheit des Christentums im gebildeten Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts kennzeichnet, ist das sonderbare Bekenntnis eines Mannes wie Karl Hillebrand, den man wohl mit Fug und Recht als den gebildetsten Deutschen seiner Zeit verstehen kann. Hillebrand gehört zu den ersten, die auf den jungen Nietzsche aufmerksam machten, seine bedeutenden Essays hatten europäische Geltung, er selbst war Deutscher ohne jede muffige Enge, kannte Frankreich wie sein eignes Land und lebte geistig in jeder Art auf großem Fuße. Seine Essays, in welcher Litteraturgattung er Meister war, sind in zwölf Bänden nach seinem frühen Tode erschienen; hat man sie alle gelesen, so kann man von sich sagen, daß man ein gebildeter Mensch sei. Im zweiten Buche seiner Werke nun schreibt HILLEBRAND in der Besprechung von Nietzsches »Unzeitgemäßer Betrachtung« gegen David Friedrich Strauß zum Thema »Sind wir noch Christen?« das Folgende:
«Nein, der gebildete Deutsche glaubt nicht mehr an die Menschwerdung Gottes in Christo zur Erlösung von den Folgen des Sündenfalles – und das ist das ganze Christentum. Dies soll jedoch keineswegs sagen, daß wir der Religion unserer Väter, unserer schlichteren Landsleute, ebenso gegenüberstehen, wie etwa dem Mohammedismus oder Buddhismus...50 Geschlechter unseres Fleisches und Beines, denen wir unsere Zivilisation verdanken, haben ihr ganzes höheres Leben nur in jenem Ideal gelebt; Millionen von Thränen, Hoffnungen, die Tröstungen des besten Teiles der Menschheit, hängen am Kreuz, das den Gott getragen: wie sollten wir nicht mit Ehrfurcht aufblicken zu diesem Glauben unserer Eltern? ja, mehr als das, wie sollten wir nicht wünschen, daß unsere Söhne durch das Symbol der Taufe in die Gemeinschaft und Nachfolge unserer Nation aufgenommen, daß sie durch die Lektüre und den Unterricht geweiht werden in die geschichtliche Grundlage des Christentums, ohne welche die Geschichte der Menschheit ein unverständliches Buch für sie bleiben würde...? Deshalb aber werden wir immer noch keine Christen sein«.

Man glaubt, seinen Augen nicht zu trauen, wenn man das liest. Also: ohne das Christentum ist die Geschichte der Menschheit ein unverständliches Buch. Die Geschichte der deutschen Nation ist seit zwölfhundert Jahren ein Ringen um das Christentum, »50 Geschlechter unseres Fleisches und Beines haben ihr ganzes höheres Leben nur in jenem Ideale gelebt« – aber das alles beruht auf einer bloßen Halluzination, der keine Realität entspricht! Und zu einem solchen Ammenmärchen soll man »mit Ehrfurcht aufblicken«! Nein! Ich weigere diese Ehrfurcht, und lasse meine Kinder nicht taufen, wenn es so ist, wie Hillebrand sagt. Ehrfurcht ist gar nicht möglich vor bloßen Hirngespinsten; nur die Realität kann sie gebieten. Entweder: der Kreuzestod Christi ist objektives Ereignis, nicht bloß historisches, dann gilt auch der Satz, daß die Geschichte ohne das Christentum ein unverständliches Buch sei; oder: er ist eine Marotte, dann gibt es weder Geschichte, noch ist das Übrigbleibende »verständlich«. Aber ein drittes gibt es nicht. Wäre an jener ideologischen Auffassung auch nur eine Faser wahr, so könnte man jenes zwölfhundertjährige Ringen des deutschen Volkes und auch Europas, das wir mit Recht seine Geschichte nennen, nur als ein Riesen-Jahrmarktstreiben ansehn, das gar keine Möglichkeit einer ehrfurchtsvollen Betrachtung bietet. Die Frage von Subjekt und Objekt und der Achse der Natur, die quer hindurchläuft, ist hier, wie so oft, wieder einmal heimlich gestellt. Es wäre aber wahrlich besser gewesen, wenn Karl Hillebrand, ehe er solche Sätze schrieb, bei Papst Alexander VI. in die Schule gegangen wäre, der alles ruhig sein wollte, Dieb, Mörder, Ehebrecher, Meineidiger, ein Ketzer aber um keinen Preis.

Der Fall Hillebrand ist ja aber der Fall des deutschen Gebildeten überhaupt, und wir haben ihn nur an einem seiner Gipfel erfaßt. Ein Gebildeter des hohen Mittelalters hätte sich lieber die Zunge abgebissen, als solche Meinungen über das Christentum zu verbreiten. Denn wenn er es auch nicht wußte, so handelte er doch so, daß der Primat der Religion über die Kultur stets gewahrt blieb. Dieser Primat aber besteht tatsächlich und ist nicht etwa Zeitgeschmack; er hängt auch nicht vom Willen der Menschen ab, sondern ist durch die Ordnung der Natur bestimmt. Religion ist die Rückläufigkeit der Natur im Heilungsprozeß bis hinab zu den Gesteinen. Natur und Religion sind also zwei gleich große

Kreise; Kultur aber ist das Produkt der genialen Zone, ein kleinerer Kreis von anderer Abkunft und anderem Sinn. Natur und Religion sind durch das Band der Notwendigkeit miteinander verknüpft genau in dem Verstande, daß die Not der Kreatur in der Religion gewendet wird. Religion und Kultur dagegen haben keine notwendige Verbindung; sie kann sein, aber auch nicht sein. Trat sie ein, so war die Brücke das christliche Dogma, dessen Tiefsinnigkeit niemand leugnete und das mit dem freien Denken zu segensreichen Spannungen kam. So gehörte es noch im achtzehnten, ja bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein zu den Selbstverständlichkeiten, daß die gebildeten Stände der Kirche angehörten, und zwar nicht mit der Gesinnung, wie sie Hillebrand vertritt. Da aber geschah etwas, was nie hätte geschehen dürfen: die evangelische Kirche, saturiert und hochmütig, unterließ es, vom Dogma her ein Gleichgewicht gegenüber den aufstrebenden Kulturmächten, besonders der Wissenschaft und Philosophie herzustellen, durch das der Primat der Religion gesichert worden wäre. Sie paßte nicht auf. Und erst, als es zu spät war, ging sie gerade den falschen Weg, indem sie das Dogma dem Zeitgeschmack anpaßte und liberale Tendenzen duldete. Nun war alles verraten und verkauft. Die gebildeten Stände, die sich von ihr verlassen fühlten, zogen sich aus ihr zurück und überließen das Terrain den alten Weibern als letzten Kirchgängern. Man traf immer mehr »Mühselige und Beladene« in ihr an, die Kirche mußte sich bescheiden, Trostspenderin für alles Geknickte zu sein, als ob das Christentum für sie allein da sei – und als ob nicht gerade bei den höheren Menschen das Mühselig- und Beladensein überhaupt erst beginne! Die Kirchen füllten sich mit Kümmergut.

Auf der andern Seite – von der Kultur her – fand eine Gleichsetzung von Kultur und Religion statt, ja, die Religion wurde zu einem Fall von Kultur. Der Vorrang der heilenden Kräfte gegenüber den bildenden war in Frage gestellt; und heute liegt ein Trümmerhaufen da! Das alles betraf die evangelische Kirche, die schon vor hundert Jahren in den Briefen Jacob Burckhardts als eine verlorene Sache gemeldet wird. Aber auch die katholische, die bisher noch nie hat Spuren der Verachtung über sich ergehen lassen müssen – wohl aber des Hasses – muß etwas versäumt haben. So schreibt der benediktinische Christ Prinz Karl Anton Rohan in seinem Buch »Schicksalsstunde Europas«: »Es kann wohl nicht anders sein, als daß das Christentum zur Aufnahme des an Rationalismus und Materialismus gescheiterten Menschen ungenügend gerüstet ist« (Sperrung von mir). Wo aber in einem Volke der Primat der Religion gegenüber der Kultur nicht durch die sicher leitende Hand der Kirche verbürgt wird, da werden die Widerstandskräfte in großen Schicksalszeiten gelähmt. Das aber ist Schuld der Kirche.*

Das Dogma entwickelt glaubensgefährdende Kräfte, wenn es den Boden der anschaulichen Welt verläßt und syllogistisch oder gar polemisch wird. Es stammt ja schließlich von einem Schrei und, im Widerhall, von einem Ausruf. »Wahrlich, das ist Gottes Sohn gewesen!«; und was das sei, »Gottes Sohn«, das ist sein eigentliches Thema. Das apostolische Glaubensbekenntnis von Nicaea ist noch anschauliche Welt, geboren aus dem Glaubensvorgang des christlichen *consensus*; darauf muß sich jede Dogmatik schnell wieder zurückführen lassen und dabei das Gefühl erzeugen: wenn du das nicht glaubst, so bist du kein Christ. Wenn ich aber sage: Die Jungfrau Maria ist die Mutter Jesu von Nazareth (was nicht angetastet werden soll); dieser aber ist Gottes Sohn; als Sohn aber ist er mit Gott wesensgleich: also ist die Jungfrau Maria die Mutter Gottes – wenn ich das sage, so hat das Dogma, das sich hierauf gründen will, als Basis nicht die anschauliche Welt, sondern einen Syllogismus, und der Naturzusammenhang ist unterbrochen.** Es ist daher kein Wunder, daß dieses Dogma und alle andern gleicher Herkunft nicht die Widerstandskraft gegen den Zweifel haben wie das Apostolikum. Auf noch fragwürdigerem Boden stehen die polemischen Dogmen, die aus einer bestimmten Kampflage der *ecclesia militans* entstanden sind, wie etwa das der Unfehlbarkeit des Papstes. Der eigentliche Dogmatismus aber beginnt erst dort, wo dem Intellekt freie Hand gelassen wird, wie etwa bei den vorgeblichen Beweisen für das Dasein Gottes. Jahrhunderte haben an deren Möglichkeit geglaubt: das heißt, man wollte sich in Sicherheit wiegen, den Glauben billig erwerben zu können und vor der Wirklichkeit zurückschrecken, daß er sogar nur geschenkt wird. Aber, könnte man sagen: Gott als Gegenstand des Wissens, das ist Atheismus. »Soll doch einmal die Welt beweisen, daß sie da ist...!« – ich sehe noch immer die flammenden Rabbiner-Augen vor mir, als Martin Buber mir das einmal sagte und damit den Nagel auf den Kopf traf. –

Religiöser Massenwahn ist noch nicht Kirche, obwohl er auch aus Heilungskräften stammt, sondern er führt bestenfalls zur Sekte, wenn er nicht – was meistens wünschbar ist – an Ort und Stele verpufft. Kirche entsteht in dem Augenblick, da jemand aufsteht und die Verantwortung übernimmt. Das aber ist schon in den ersten Zeiten der christlichen Bewegung geschehen, wie wir das in der Apostelgeschichte lesen. Der Spruch dieser Verantwortung im Geiste aber ist das Dogma. Es besteht aus Sprüchen, die dem Zauberwort verwandter sind als dem Lehrsatz, aber doch keines von beiden ist.

11. DAS PROBLEM DER GESCHICHTE. KONSTANTIN DER GROSSE

Es gibt Philosophien und ganze Religionssysteme, die das Dasein der Geschichte leugnen. Das heißt für sie ist alles öffentliche Handeln nur durch die gewöhnlichen und allbekannten Motive bestimmt, von denen die Raublust an oberster Stelle steht. Geschichtliche Ereignisse seien nur menschliche Daseinsmotive *en gros*. So denken die beiden indischen Systeme des Vedanta und des Buddhismus, und so denkt Schopenhauer. Die Griechen begannen unter Thucydides das Problem von ferne zu sehen, kamen aber nicht dazu, es voll aufzugreifen. Gegenüber dieser Geschichtsfeindlichkeit gibt

* Vgl. zu diesem Thema den trefflichen Karl Kindt, orthodoxen Lutheraner, in seinem Buch »Geisteskampf um Christus« (Wiechern-Verlag). Rechtgläubig sein und universal, dabei männlich bis auf die Knochen, so gehört sich das.

** Der intellektualisierte Glaube könnte hier leicht zur Ausspinnung noch weiterer Verwandtschaftsbeziehungen kommen, was der Würde Gottes allmählich abträglich wäre. Man sieht daraus, daß schon die Bezeichnung »Sohn« den Tatbestand nicht genau trifft und nur *sensu allegorico* zu verstehen ist. Die Sprache ist hier zu arm, und es gibt für diesen exzeptionellen Fall kein Analogon.

es ein sehr deutliches und sich immer wieder aufdrängendes Gefühl dafür, daß dem, was wir Geschichte nennen, etwas Objektives entspricht, das die Grenze zum bloßen Passiertsein markiert; es ist hier eine Art historischer Urteilskraft am Werke, die sich, wie alle andern Urteilskräfte auch, nicht weiter begründen läßt, sondern die man haben muß. Wir unterscheiden gefühlsmäßig deutlich den bloßen Raubeinbruch in ein fremdes Land von der Eroberung Galliens durch Julius Cäsar. Auch wenn dieser nichts anderes gewollt hat, als seine Schulden an Crassus zu decken, im übrigen seinen Ruhm und Reichtum suchte, so war doch diese Eroberung außerdem noch etwas, das über diese Interessen hinausging: eben ein geschichtlicher Vorgang. Davon braucht er nichts gewußt zu haben, ja man kann vermuten, daß die Naivität fast eine *conditio sine qua non* für geschichtliche Größe ist. Wer sich hinstellt und zu Volksversammlungen von seiner historischen Sendung spricht, der hat schon im Ansatz verloren. Wir sind auch nicht geneigt, noch so große geschäftliche Transaktionen unserer lieben Wohltäter der Menschheit, selbst wenn sie Erdball-Dimensionen und Erdball-Wirkungen haben, als geschichtlich zu betrachten. Sondern hierzu gehört noch ein spezifisches Aroma, das man auf der Zunge haben muß, um es schmecken zu können.

Der Glanz, der sich um die Gestalten historischer Personen legt, ist ein ganz besonderer, der niemals, weder von urtümlichen noch von zivilisierten Räubern erreicht wird: er stammt »aus mythischem Grunde«, hat man gesagt, und das trifft schon weitgehend zu. Es wird aber doch nie voll gelingen, eine erschöpfende Definition für das Geschichtliche zu erlangen, so wenig wie für die Kunst, aber die Sache wird wenigstens angeschnitten und eine deutliche Absonderung von anderem erreicht. Man kommt der Frage näher, wenn man sie so stellt: alle Gebilde der Natur vom Mineralreich über die Pflanzenwelt hinweg bis zu den tierischen Lebewesen bedürfen zur Erklärung ihres Daseins sowohl wie zu der ihrer Erkennbarkeit des archetypischen Untergrundes, der platonischen Idee. Dieses Wort darf nur dort angewendet werden, wo es sich um das Verhältnis von Stempel und Abdruck handelt; jede andere Verwendung ist mißbräuchlich, auch wenn sie – was geschah – von Platon selber begangen wurde. Bei dieser Betrachtung erscheint das empirische Einzelgebilde als die getrübte Darstellung eines reinen Urbildes. Gibt es nun – und hier spitzt sich die Frage zu – nicht nur von jenen Einzelgebilden, sondern auch von Vorgängen Ideen...? Wer das Geschichtliche bejaht, der muß zu der Überzeugung kommen, daß es das eben gibt und daß es dies ist, was heimlich mitgespielt hat, wenn ein bankrotter Patriziersohn nach Gallien ging, um – Gaius Julius Cäsar zu werden.. Wieweit sich die geschichtliche Idee im Intellekt verfängt, also in der Vernunft, das ist freilich eine andere Frage, und man kann hier nur sagen: je weniger, umso wirksamer. Ich erinnere mich lebhaft einer Bemerkung, die Oswald Spengler, etwa in den frühen zwanziger Jahren, einmal machte. Wir saßen im kleinen Kreise zusammen und unterhielten uns, wie das damals üblich war, über die landläufigen politischen Fragen. Dabei schwirrte es in den Köpfen nur so von allerhand »Ideen«, von der »Idee« des Nationalismus, des Sozialismus, der Humanität, und wie sie alle hießen. SPENGLER saß lange Zeit schweigend im Hintergrunde. Da auf einmal griff er ein, machte mit seinen dicken, fleischigen Fingern eine negierende Zitterbewegung und sagte: »Halt, meine Herrn...! Das, was Sie da sagen und wovon Sie da reden, das sind alles keine Ideen. Ideen kann man nicht aussprechen!« Er hatte damit genau ins Herz des Gespräches getroffen, das demnach auch nicht weiterging. Aber das Wort blieb übrig und befindet sich nun hier aufgezeichnet.*

Wenn es also überhaupt Geschichte gibt, so kann es sie nur geben vermöge der Verankerung ihrer empirischen Vorgänge in der Wirkungsebene der reinen Geschichte, deren getrübte Darstellung sie sind. Sie muß demnach auch einen Sinn haben, dessen Enträtselung freilich nicht minder schwierig ist als die der Naturdinge. Ich bedarf des Begriffes der reinen Geschichte nicht, wenn ich den Raubüberfall eines Volksstammes auf einen andern, oder wenn ich die geschäftliche Transaktion einer Großbank erklären will: denn beides folgt aus dem natürlichen Raubinstinkt des Menschen ohnehin; den aber kenne ich zu Genüge. Um aber den besonderen Sinn der Eroberung Galliens – im übrigen auch »nur« ein Raubüberfall – zu begreifen und damit die Gestalt Cäsars, dazu muß ich die Existenz der reinen Geschichte voraussetzen, sonst ist all mein Überlegen umsonst. Aus der Tatsache allein aber, daß über Cäsar Litteraturwerke geschrieben worden sind, folgt, daß ihre Autoren aus dem Gehalte der reinen Geschichte heraus dachten, auch wenn sie selbst diesen Begriff nicht kannten. Transaktionen und Raubüberfälle kann jeder beliebige machen. Wir haben hier also dasselbe vor uns, wie bei der Einordnung der Tierarten in ein zoologisches System: nicht nur die Existenz der Tiere, sondern auch ihre Erkennbarkeit ist gebunden an die Existenz ihrer Archetypen, auch wenn der Autor sie leugnet.

Die indischen Lehrgebäude und Schopenhauer leugnen das Dasein der Geschichte als einer durch besondere Prägung hervorgerufenen Art öffentlichen Handelns. Das konnten sie deshalb, ja sie mußten es, weil sie die Auflösung des gesamten Weltdaseins erstrebten. Daher konnten sie jener Zwischenlandung unmöglich einen Sinn abgewinnen. Wenn alles Dasein *eo ipso* eigentlich nicht sein soll, so bedarf die vorgebliche Geschichte keiner besonderen Berücksichtigung. Anders das Christentum, das nicht Auflösung, sondern Erlösung will, zwei Dinge, die nicht auf demselben Baugrunde stehen. Es erkennt das Bestehen der Geschichte an, schon deshalb, weil die Person Christi historisch ist und nicht repetierbar wie die zahllosen Buddhas. Freilich ist das Aufhören der Geschichte gegenüber den Endereignissen eine besonders wichtige Feststellung, und dem Christentum der ersten Generation war das historische Bewußtsein geschwunden, weil es das Eintreffen des jüngsten Tages erwartete. Das Christentum holte dann, bei länger

---

* »Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewußtsein nicht erfassen; er leugnet alles Ideelle durchaus und spricht ihm jede Wirklichkeit ab, indessen er eifrig es zu verwirklichen trachtet.«

»Höchst bemerkenswert bleibt es immer, daß Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äußerst vor dem Phantastischen scheuen. So war Hamann, dem es unerträglich schien, wenn von Dingen einer anderen Welt gesprochen wurde.«

(Goethe: Maximen und Reflexionen.)

Ich habe, um dem Leser auch etwas zu eignem Denken übrig zu lassen, das Problem des politischen Genius in diesem Werke nicht besonders behandelt. Die geistige Lage aber, in der sich Gestalten wie Perikles, Themistokles, Cäsar, Augustus, Friedrich von Staufen und Friedrich der Große, Napoleon, Richelieu, D'Israeli und Bismarck gegenüber ihrem Objekt befanden, ist die gleiche, wie die der Genien in Kunst und Wissenschaft (H.B.)

andauernder Parusieverzögerung, das Versäumte nach und begann, das Historische richtig einzuschätzen. Es hat eben seinen Sinn, so denkt es, daß es einigen Völkern gelingt, in den Machtkreis der Geschichte einzurücken, den meisten aber nicht. Man wird es nicht leugnen können, daß es etwas anderes ist, wenn man von römischer Geschichte spricht oder von lydischer, thrakischer und sonst eines beliebigen Volksstammes: dieser hat eben keine Geschichte. Denn Geschichte ist kein allgemeines Merkmal menschlicher Gruppen und Volksstämme, sondern ein besonderes einzelner; sie gehorcht dem Auswahlprinzip. Wo die reine Geschichte einschlägt, dort ist die empirische da, sonst nirgends; so wenig wie ein Tier da sein kann, das keinen Archetypus hat.

Jedes Volk bringt, wie Dichter und Maler aus seinem Schoße wachsen, so auch stets einige Geschichtsschreiber hervor, die, wenn das Volk erst unterhalb jenes *limes* liegt, der den Beginn der Geschichtsfähigkeit anzeigt, nur Chronisten bleiben; reicht es aber dort hinein, so findet man, daß die Auffassungen über das wahrhaft Geschichtliche an einem Volke sehr verschieden sein können. Es ist ebenso schwer aufzuzeigen, wie die reine Geschichte ihr Thema beim Volke anschlägt, wie es schwer ist zu zeigen, in welcher Lage und woher gesehen ein Gegenstand der Natur seine höchste Sättigung an Schönheit entfaltet. So kann man etwa die neuere deutsche Geschichte ebensogut habsburgisch wie hohenzollerisch deuten; aber jeder der beiden Standpunkte muß bei sich selbst voraussetzen, daß er mit seiner Deutung den wahren Sinn, das heißt die Befugnis aus der reinen Geschichte, trifft; sonst hat es keinen Zweck, die Feder in die Hand zu nehmen. Von Preußen aus gesehen war die Erwerbung der Königskrone durch Kurfürst Friedrich – was gewiß vorwiegend aus Eitelkeit geschah – ein großartiger politischer Schachzug von historischer Bedeutung; aber man erinnert sich an das Urteil des Prinzen Eugen, daß die Räte, die dem Kaiser die Zustimmung zu diesem Handel empfohlen hatten, verdienten, gehenkt zu werden: denn aus der Zulassung eines protestantischen freien Königreiches im Norden könne nur Bruderkrieg und schließlich Untergang der Gesamtnation folgen.

Nun hat der Standpunkt des Prinzen Eugen gesiegt; aber es kann ja trotzdem nicht geleugnet werden, daß Preußen eine historische Macht war, keineswegs ein bloß soziologisches Phänomen. Das Shakespearewort vom »tiefen Geheimnis, das in des Staates Seele wohnt« ist zweifellos gerade auf Preußen eminent anwendbar. Geschichte ist ja immer an den Staat gebunden, der allein – im Gegensatz zur bloßen Gesellschaft – die Macht hat, freie Ethik zu binden. Wollte also jemand es unternehmen, die erste Geschichte Preußens zu schreiben – denn der Untergang gehört ja mit zur Geschichte –, so könnte er sich nicht damit begnügen, auf das zu sehen, was *de facto* passiert ist, denn dann käme nichts als Rechthaberei heraus, sondern er müßte sich in die prägende und richtende Kraft der reinen Geschichte versenken, bei der er dann entdecken würde, daß sie eng mit ethischen und metaphysischen Dingen verbunden ist, und er würde auch – was wir noch später ergründen –, auf eine mythische Ebene stoßen, die sich quer hindurch lagert. In jedem andern Falle wäre seine »Geschichte« entweder ein alberner Panegyrikus oder, dem Geschmack der heutigen Zeit entsprechend, eine Thersiteia. Angeschlossen aber an die großen Motive der reinen Geschichte bekommen Begriffe wie Schuld und Sühne, aber auch Opfertod, ihren gefügten Sinn. Und es würde das sichere Zeichen für die Gelungenheit eines solchen Werkes – *sub specie peccati* – sein, wenn der Nachweis gelänge, daß die preußischen Könige, meist ohne es zu wissen, nach solchen Motiven gehandelt oder dagegen verstoßen haben. Man denke hier etwa an die meisterhafte Monographie über König Friedrich Wilhelm I. von Jochen Klepper, sowie an Werner Bergengruens Roman »Im Himmel und auf Erden«, der die Gestalt Joachims I. von Hohenzollern zum Gegenstande hat.

Da Geschichte immer Geschichte von Staaten ist, diese aber begrenzte Machträume sind, sie sich am Nachbarstaate erweisen, so folgt daraus, daß alle Geschichte relativ ist. Sie muß sich immer auf Feind und Freund beziehen. Hieraus ergibt sich, daß der Begriff der »Weltgeschichte« in diesem Sinne unhaltbar ist; es sei denn, daß ein Autor die Historien aller bekannten Völker und Institutionen in einer Reihe von Bänden aufführt, wobei aber das einzige wirkliche Band von Buchbinder hergestellt wird. Denn da es nur eine Welt gibt, so hat diese nichts, worauf sie sich – historisch – beziehen könnte; also kann es keine Weltgeschichte geben in dem Sinne, wie wir bisher von Geschichte sprachen.

— — Oder doch..? Das Wort ist da, nur der Begriff ist unklar. Gibt es dafür ein zuständiges Objekt, und wo liegt es? Gibt es also ein Koordinatensystem, durch das jeder geschichtliche Vorgang seine objektive Lage verrät? Die Welt müßte freilich selbst darunter fallen, und es müßte aus den Kräften bestehen, die auf dem Wege der Rückläufigkeit der Natur zutage treten. Das Christentum meint, daß es diese Kräfte in den Händen halte, daß die Religion einen bestimmten Weg gehe und nicht dem Belieben menschlicher Einsichten ausgeliefert sei. Es gibt freilich zu, im Verlaufe der Jahrhunderte, in denen es als Kirche wirksam war, vielfach die Gelegenheit versäumt zu haben, hierfür den bündigen Beweis anzutreten; statt dessen hat es flüchtige Notbauten aufgerichtet, die sich als syllogistische Dogmen Ewigkeitswert zuschrieben. Aber es hat ihm immer, wenn es sie brauchte, die Philosophie gefehlt, die in Freiheit neben ihm stand. Ja, wenn Dionysios Areopagita heute noch lebte, oder wenn Menschen wie König Agrippa und Königin Berenike nicht doch noch davongelaufen wären! Indessen das läßt sich nachholen; denn das Christentum ist jung. Wäre das Buch des Lebens in solider Buchstabenschrift verfaßt, so könnte jedermann schnell auf seinen Grund kommen; aber es steht in Hieroglyphen da. – Man konnte es jenem windigen Bankrotteur, als er nach Gallien ging, nicht ansehen, daß er Julius Cäsar war; denn der Glanz des Geschichtlichen, der auf ihm ruhte, verbarg sich unter dem empirischen Gewande. Das Mitspielen der reinen Geschichte und der Dämonen, die sie beim Einbruch in die empirische zu begleiten pflegen, vollzog sich *incognito*. Und so konnte man es dem Gekreuzigten auf Golgatha, gegen den alles sprach, vor allem er selber, nicht ansehen, daß sich an ihm, und nirgend sonst in der Welt, die Religion als reines Ereignis der Natur vollzog. Aber die Kirche, so sagt sie mit Recht, hat es ihm angesehen, und das ist ihr Verdienst. Das besagt in die Sprache der Philosophie übersetzt: so wie jener Cäsar die Verkörperung der geschichtlichen Idee des römischen Reiches war, schon als er, noch unerkannt, als Hasardeur nach Gallien ging, so ist jener Jesus von Nazareth die Verkörperung des reinen Ereignisses der Natur, in dem die Religion ihre Mitte gefunden hat. Er vertritt also gegenüber der Historie, die auf der reinen Geschichte ruht, den höheren Rang; denn tiefer, als die Geschichte, liegt die Natur selbst. Und beides kreuzt sich in dieser einen Person so, daß die Geschichte dadurch ihr Koordinatensystem erhält. Erst von hier an ist es daher

möglich, von Weltgeschichte zu reden. Das Gesetz aber, unter dem die Welt steht, verläuft im Dreiklang von Schöpfung, Sünde, Erlösung. Dieser gilt für alle Kreatur vom Menschen bis herab zum Gestein. So etwa dachte der Kirchenvater Augustin, der das zum ersten Mal aufgebracht hat.

So wenig es also Weltgeschichte geben kann, wenn man sie auf dem bloß empirischen Wege suchen will – weil dann das wesentliche Merkmal der Bezüglichkeit plötzlich versagt –, umso mehr muß es sie geben, wenn man den andern beschreitet: dann steht sie auf einmal vor uns. Ja es wird dann klar, daß es überhaupt keinen Sinn hätte, Geschichte zu schreiben, wenn diese nicht im letzten Grunde auf das Ganze der Welt hin verwiese. Natur und Geschichte müssen aufeinander gemünzt sein. Was hätte es etwa sonst für einen Sinn, ein Verhältnis zu bewundern wie das zwischen dem Kardinal Richelieu und Ludwig XIII.? Warum gründet man solche Königreiche? Was liegt an Frankreich, wenn sich in seiner geschichtlichen Idee nicht die reale Anknüpfung seines Königtums an die ebenso reale des Weltcharakters selber bemerkbar machte? Kein Mensch könnte sich doch, wenn das alles auf fixen Ideen beruhte, dafür mehr interessieren als für die Chronik eines Dorfes. Woher stammt die Bewunderung, die man für jenes gleichlaufende Verhältnis empfindet, das zwischen Bismarck und König Wilhelm bestand? Den Rang des Historischen bekommt eine preußische Privatsache erst durch das heimlich Weltgeschichtliche, das in ihr liegt und ohne das die handelnden Personen gar nicht zum Handeln gekommen wären. Das brauchten sie freilich nicht zu wissen, und sie nannten das ja einfach »Religion«. Hätten sie gewußt, aus welchem Grunde heraus sie handelten, hätten sie der Welt auf Volksversammlungen erklärt, daß sie geschichtliche Personen seien und aus diesen und jenen Gründen die Welt umzugestalten gedächten: so wäre es ihnen ergangen wie jenem Narren von 1933, der dies eben tat. Ideen kann man nicht aussprechen.

Die christliche Kirche geht mit dem Regierungsantritt Konstantins des Großen die Verbindung mit dem Staat ein und wird damit objektiv-geschichtlich. Dieser Wendepunkt fiel keine zwanzig Jahre nach der blutigsten aller Verfolgungen (303) unter Diokletian. Der Aufstieg ist ganz steil und plötzlich; das Konzil zu Nicäa, das den einzigen widerstandsfähigen Dogmenbau der Kirchengeschichte hervorbrachte, tagte im Jahre 325 unter persönlichem Vorsitz des Kaisers. Die staunenerregende Zielsicherheit, mit der das alles geschah, und die Haltbarkeit, die wir erst heute feststellen können, bewog von jeher die Betrachter der Kirchengeschichte nach einer Erklärung zu suchen.

Hier nun stehen sich die theologische und die skeptische Befangenheit gegenüber. Die erste, beginnend mit Eusebius von Cäsarea, nicht aufhörend auch in heutiger Zeit, erklärt die Ereignisse einfach aus dem Willen Gottes, so, als ob man darüber auch nur das geringste wüßte. Daß Konstantin auf die blutgewohnten Gemüter der damaligen Christen, noch dazu bei seiner persönlichen Schönheit, wie ein Engel Gottes wirkte, ist verständlich; aber Gott selbst wie einen *deus ex machina* zur Erklärung geschichtlicher Vorgänge zu benutzen, das gehört eher zu den Blasphemien, ganz abgesehen davon, daß dadurch nichts wahrhaft verständlich gemacht wird.

Ganz anders fördernd ist da schon die skeptische Beurteilung, deren bedeutendster Ausdruck Jacob Burckhardts Werk »Die Zeit Konstantins des Großen« ist. Bei ihm ist die Erhebung der christlichen Kirche aus dem Martyrium über die Toleranz zur Staatsreligion ein rein politischer Akt, an dem der Kaiser selber innerlich unbeteiligt war, und der nur, wie jeder andere Schachzug auch, im Dienste der Festigung des römischen Reiches stand. Diese Auffassung Burckhardts hat weithin Schule gemacht; auch Harnack dachte so, und es ist immer gut, die Skepsis so weit zu treiben, wie nur irgend möglich. Allein es bleibt hierbei doch ein Gefühl des Unzulänglichen übrig, so als ob die Substanz der Ereignisse nicht richtig getroffen sei. Sowohl die aufdringliche Gläubigkeit der theologischen Erklärung wie der Unglaube der skeptischen läuft auf dem Geleise der Einmotivigkeit. Das Schicksalsjahr der europäischen Menschheit, das 325 in Nicäa schlug, enthält aber zwei Motive, und nur dadurch kam es zu seinem Rang. Das eine stammt aus der reinen Geschichte, das andere aus einem reinen Ereignis der Natur: aus deren Zusammentreffen aber erst ergibt sich die Festigkeit und die Sicherheit, mit der alles geschah, von der Folgenschwere ganz zu schweigen. Aus der reinen Geschichte wurde jener Konstantin heraufgereicht, der, eben weil auf ihm – wie auf Cäsar – deren Stempeldruck ruhte, so war, daß er diesen und keinen andern Griff tat. Was er aber ergriff, das stammte nicht aus der Geschichte. Die Kirche war noch urgeschichtlich, hatte nur Chronik, war dafür aber Ausdruck jenes reinen Naturverlaufes, der durch die Kreuzigung Christi sein Stigma erhalten hatte. Da also die Natur selber mit ihrem Schicksal dahinterstand, so war auch das, was hier gegründet wurde, von jenem Stempel getroffen, der noch um eine Dimension tiefer liegt als die reine Geschichte.

Die Kirche aber trat mit diesem Augenblick in die empirische Geschichte ein; denn sie traf ja auf den Staat und nicht bloß auf die Gesellschaft. Man kann diese Begebenheit wohl als eine einmalige im Schicksal der Menschheit ansehen; und Konstantin den Großen zu nennen, liegt noch mehr Grund vor, als Burckhardt – der sich diesen Titel förmlich abringt – zugestehen will. »Es ist gar nicht abzusehen, was aus der damaligen Welt geworden wäre, wenn es keine christliche Kirche gegeben hätte«, sagt ADOLF HARNACK einmal. (»Mission des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten«): es wäre auch für diese Zeit, in der zu leben wir das Unglück haben, gar nicht abzusehen, trotz allem nicht. Konstantin hatte das erkannt. Es kommt nicht darauf an, daß die Kirche herrscht – das soll sie nicht –, aber es kommt darauf an, daß sie da ist.

Nichts ist demnach verfehlter, als in Zeiten der Desperation die geschichtliche Kirche auf das Stadium der Urkirche zurückzuführen zu wollen. Der Schritt in die Geschichte ist getan worden, und da er solche Hintergründe hat, so kann er nicht zurückgegangen werden. Als G. Julius Cäsar in Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Senat den Rubikon überschritt und das Heer gegen Rom führte, war die Republik zu Ende und die große Periode des römischen Kaisertums begann. Das war für die eingefleischten Republikaner, wie Cicero und Cato, die bloß »*res publica libera*« denken konnten, nicht aber »*imperium*«, ein unvollziehbarer Gedanke; sie nannten das den Untergang der Freiheit. Aber es vollzog sich doch, weil die reine Geschichte prägend dahinter stand und vom Genius in die empirische gezwungen

wurde. Da gab es kein Zurück hinter den Rubikon. So auch gibt es für die christliche Kirche kein Zurück aus der Geschichte und dem Staat in das seelsorgerische Idyll der »Urkirche«.

Durch die Bezweiflungen, die Konstantin der Große von Seiten der skeptischen Schule erfuhr, wurde er reif für die Ehrenrettung. Man hielt die Ansicht, daß er doch persönlich ein gläubiger Christ, mindestens aber ein ernster Verehrer der christlichen Religion gewesen sei, für seiner würdiger. Es ist schade, daß ein so begabter Autor wie Frank Thieß – der in seinem »Tschusima« den Beweis für prunklose Geschichtsschreibung angetreten hat – sich in dem Buch, das den Titel »Das Reich der Dämonen« trägt, journalistischer Mittel bediente, um jenes Zeitalter darzustellen, in dem die Entscheidung fiel. Journalismus ist es, wenn ein Autor einen ständig fühlen läßt, was für ein geistvoller Mensch er doch sei; schließlich hört man nur noch diese Stimme und vergißt das Thema. Thieß quält sich ab, bei jeder Gelegenheit sein stupendes Wissen und seinen Geistreichtum, auch Witz, spielen zu lassen. Jacob Burckhardt aber schreibt ruhig und unbekümmert »Die Zeit Konstantins des Großen«. Darum sinkt der Wert von Thießens Buch, auch wenn man ihm statt Burckhardt recht geben muß. Die eigentümliche Glitschigkeit des journalistischen Stils verhindert es, klar herauszustellen, wo nun eigentlich diejenigen Kräfte gelagert waren, die imstande gewesen sind, der maßlosen Brutalität des diokletianischen Staates Einhalt zu gebieten und diesen selbst auf die Knie zu zwingen. Bei der Darstellung des ersten Auftretens der christlichen Kirche versucht Thieß herauszuarbeiten, was das eigentlich Charakteristische an ihr gewesen sei, und was also den Ausschlag gegeben haben muß. Und da kommt er, scheint's, ganz richtig, auf die Liebe zu sprechen. Man gerät bei der Lektüre seines Buches gerade an diesen Stellen auf den Gedanken, als lese man die »Arestie des Jesus von Nazareth«. Denn er scheint deren Sprache hier reden zu wollen. Aber er redet doch die des Bedarfsschriftstellers, der nie den Bruch mit dem Publikum wagt, und darum kommt es nie klar heraus, was er eigentlich meint und sagen will. Es klingt nämlich so, als ob die bloße Predigt von der Liebe es vermocht hätte, die damalige Welt umzugestalten. Das aber ist eine unvollziehbare Vorstellung. Denn die Welt des römischen Imperiums diokletianischer Färbung kannte Gefühle des Erbarmens und die ihr verwandten nicht, stand vielmehr in voller Gewalt ihres Gegenteils; aus dem sicheren Fehlen jener Eigenschafen bezog sie ihre Kraft. Und nun soll dadurch, daß einige wirre Haufen eifernder Sektierer die »christliche Menschenliebe« gepredigt haben, dies Weltreich umgewandelt worden sein! Ein unvollziehbarer Gedanke. Nicht, weil die Liebe gepredigt wurde, sondern weil der Liebe etwas zugestoßen war, das kosmisches Ausmaß hatte, nur deshalb war die Predigt überhaupt möglich und nur deshalb hatte sie verwandelnde Gewalt. Das römische Reich stand also einer kosmischen Macht gegenüber und keinem guten Zureden wehleidiger Prediger. Einer solchen aber ist schwer standzuhalten, besonders wenn man in den letzten Jahrzehnten Verbrechen auf Verbrechen begangen hatte und, was schlimmer ist als Verbrechen: Fehler.

Um die Sache ins Gleichgewicht zu bringen, so daß sich wirklich reale historische Mächte gegenüberstehen, bleibt nichts anderes übrig, als sich der öffentlichen Meinung des christlichen Altertums anzuschließen, daß es sich bei der Kirche um ein wirkliches »drittes Geschlecht« (τριτον γενος) handelt, das in sich als »tief Geheimnis« den Staat trägt. Anschließen an eine Stelle des ersten Petrusbriefes (12, 9), in der es heißt: »Ihr seid das auserwählte Geschlecht...«, teilte man die damalige Menschheit in Juden, Griechen und Christen, und das war schließlich, da es ja nicht gemacht, sondern aus Gnaden der Natur geschehen war, eine durchaus physische Sache. Die Christen sahen anders aus als die übrigen Völker und tun es auch heute noch. Sie haben eine besondere Physiognomie. Daraus, daß man diesen Satz nur stutzend lesen wird, kann man erkennen, von was für einer Seltenheit hier die Rede ist. Aber eine Parallele aus früherer Zeit wird es klären. Unter den Völkerschaften Italiens, den Etruskern, Volskern, Albanern, Samniten hoben sich eines Tages die Römer unverkennbar ab. In den patrizischen Geschlechtern wenigstens dieses Volksstammes hatte sich ein Motiv der reinen Geschichte verfangen, das den anderen versagt blieb: Staat und Recht; und damit der Anspruch auf die Weltherrschaft. Jeder Römer dachte ganz naiv, daß die Welt ihm gehöre, und seine Sprache nannte daher eine Eroberung nicht mit dem rechten Namen, sondern sagte »in die Botmäßigkeit der Römer zurückbringen«[*], so als läge hier ein geschichtliches *Apriori* vor; und diese Meinung war richtig. Seitdem gibt es eine römische Physiognomie, die unverkennbar ist. Das Charisma von Staat und Recht war ihnen von der reinen Geschichte anvertraut; dadurch allein wurden sie historisches Volk. Ebenso entstand das Volk der Christen; diese aber hatten das Charisma von Schöpfung, Sünde und Erlösung in der Hand. Das Koordinatensystem für die Weltgeschichte lag bei ihnen. Hierbei ist freilich zu bemerken, daß die Stelle im ersten Petrusbrief sich nicht auf die historische Kirche bezieht, von der weder der Nazarener noch die Apostel auch nur das geringste vermuteten, sondern auf die Ausgewählten, die in das – ausgebliebene – Reich Gottes aufgenommen werden sollten, jene immer geringer werdende Zahl, die vorgeblich »die Verwesung nicht schmecken« sollte. Aber das ließ sich ja übertragen. Was aber nun das Merkwürdige bei diesem neu entstandenen »dritten Geschlechte« war: auch in ihm meldete sich, von der reinen Geschichte geprägt, Staat und Recht, mit ihnen der Anspruch auf Weltherrschaft. Nur, daß es bei den Römern tellurische Kräfte waren, die sie vorwärtstrieben, bei der Kirche aber uranische. Darauf stieß das diokletianische Reich, ohne es zu bemerken. Auch die alten Italiker hatten ja nicht bemerkt, mit wem sie es in den verachteten Römern zu tun hatten. Die Kirche samt ihrem geheimen Staat war aber immerhin auch schon fast dreihundert Jahre alt. Wenn nun die Kräfte des Erdgeistes, schon reichlich mißhandelt, versagten, die uranischen aber, die sich noch *in statu nascendi* befanden, zunahmen, so wird der unvermeidliche Umschwung an einem bestimmten Tage verständlich. Die gepredigte Menschenliebe aber ist geschichtlich unwirksam gewesen, wie sie das heute genau so ist.

Was indes Konstantin anbelangt, so kann er nicht gut die Erhebung zur Staatsreligion als bloßes politisches Mittel, wie jedes andere, gebraucht haben; dazu kostete es zu viel. Er muß schon übergetreten sein, wenn auch zögernd, wie jeder große Mann, der nicht dem Massenwahn unterliegt. Denn die Kirche forderte eine grundlegende, umfassende Änderung: die Sklaven sollten zwar weiterhin im antiken Sinne Eigentum ihrer Herrn bleiben und für sie arbeiten: aber

---

[*] In potestatem Romanorum redigere.

ihre Seele gehörte unumschränkt der Kirche genau so wie die des Kaisers. Diesen unerhörten Eingriff – ein Sieg des *principium personalitatis* – aber kann man nicht billigen, ohne aufzuhören, heidnischer Kaiser zu sein. Der Übertritt Konstantins muß echt gewesen sein.

12. DIE ERKENNTNISLAGE DER THEOLOGIE

Die Erkenntnis Gottes währt nur solange als der Psalm ertönt.

Die Wahrheit dieses Satzes wurde von jeher dadurch verdunkelt, daß man eine begriffliche Erkenntnis für echtes Eigentum hielt, statt bestenfalls für Besitz; aber ich besitze eine Sache ja auch dann, wenn ich sie gestohlen habe. Man glaubt daher, an Gott zu glauben, wenn man die Überzeugung gewonnen hat, daß es ihn gibt. Allein, hier liegen Selbsttäuschungen vor, die darauf beruhen, daß die Denkmöglichkeiten unendlich groß sind, die Zahl der Worte aber, die dem Menschen zur Verfügung stehen, nur endlich, so daß der Rock immer zu kurz ist. Der Sprachgeiz ist ungeheuer. Wäre die Sprache, wie das Fritz Mauthner meint, nichts weiter als Verständigungsmittel von Mensch zu Mensch, so wäre der Reiz sowohl der Dichtung als gar der Verkündigung unerklärlich. Da aber die Sprache zwei Stämme hat, den sakralen und den demotischen, beide ineinander aufs innigste verwoben, so liegt es anders: sie ist beteiligt, und zwar positiv beteiligt an den Vorgängen der Dichtung und der Verkündigung; sie stammt – als Zauberwort – »von den Dingen«.

Höre ich die Worte der Psalmen oder der Propheten Israels, so trete ich, unter Erregung des Glaubenszustandes, für die Dauer des Erklingens Gott als Erkennender gegenüber. Sind sie aber verklungen, so folgt noch eine kurze Gnadenfrist, gleich einem Nachbilde: dann aber ist es aus; die Erkenntnis Gottes hat aufgehört. Trete ich nun, um zu retten, was zu retten ist, ins begriffliche Denken über und sage mir: es müsse doch aus diesen und jenen schwerwiegenden Gründen einen Gott geben, so verfange ich mich sofort in den »dialektischen Widerstreit der Vernunft« und dresche leeres Stroh. Mit andern Worten: Gott gehört als Gegenstand der Erkenntnis nur der anschaulichen Welt an, nicht dagegen der begrifflichen. Träger aber dieser anschaulichen Welt, in der das Wort Gottes die erste Stimme hat, ist das Ohr. Da das im Bewußtsein geschieht, und ich weiß, daß ich erkenne, so folgt daraus, daß Gott sehr wohl Gegenstand des Verstandes ist, nicht aber der Vernunft. Denn ich verstehe ja, was der Prophet zu mir redet, und der erregte Glaube zeigt mir die Kostbarkeit des Vernommenen an. Nichts aber wird dabei an seiner Unbegreiflichkeit geändert.

In der bisher üblichen Ausdrucksweise nennt man die Tat der Propheten Offenbarung. Aber es ist notwendig, hier einzugreifen und ergänzend sie als Entdeckung zu bezeichnen. Das ist keine Willkür, sondern wird von der Sache gefordert. Offenbarung bezeichnet die Richtung vom Objekt her auf das Subjekt zu; Entdeckung die vom Subjekt nach dem Objekt. Und nur, wo beides da ist, vollzieht sich der geniale Prozeß. Darum muß man auch auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo man üblicherweise von Entdeckung spricht, stets Offenbarung hinzudenken: Newton hätte das Gravitationsgesetz nicht entdeckt, wenn sich nicht im kritischen Augenblicke die Schwere selber ihm offenbart hätte. Und nur dadurch, daß wir das stillschweigend anerkennen, kommen wir zu dem sicheren Gefühl der Giltigkeit, ohne die Wissenschaft ein leeres Spiel von Menschengedanken wäre. Das aber soll sie ja eben gerade nicht sein. Die Propheten nun hörten mit dem inneren Ohr; was sie aber hörten, war nicht ein einzelnes Naturgesetz, sondern die Selbstoffenbarung Dessen, durch Den die Natur Schöpfung ist. Dieses innere Ohr spielt bei ihnen die gleiche Rolle wie bei den Künstlern das innere Auge. Auch sie sehen zunächst die empirische Außenwelt der Dinge mit dem gewöhnlichen äußeren Auge; dahinter aber, nach innen zu im transzendentalen Subjekt eingebettet, liegt das innere Auge, das die tiefer im Objekt liegende Schönheit sieht; dieses aber ist wirklich.

Im Werke der Dichter und bildenden Künstler aber vollzieht sich die symbolische Darstellung der Vision durch den *actus demonstrandi*, und es steht noch dahin, ob die Wahrheit von den Dingen der Natur besser vom Dichter dargestellt wird als vom Forscher; jedenfalls gehört sie immer der anschaulichen Welt an, und das macht ihren Vorzug aus. Nähme ich auch nur einen Augenblick an, daß der künstlerische Prozeß nur durch Offenbarung oder nur durch Entdeckung geschieht, so gäbe es keine Möglichkeit, an seine Objektivität zu glauben, und die Schönheit wäre dann ein vages Spiel der Phantasie, das besser unterbliebe. Nur, wo beides da ist, da ist auch Wirklichkeit. Und nur, wenn die Propheten zugleich Empfänger von Offenbarung und Entdecker sind, zeugen sie von ihr. – Oder soll auf einmal hier, gerade hier, es anders zugehen? Wer schützt sie vor dem Verdacht, daß sie nur Eignes daherreden und daß ihre vorgeblichen Verkündigungen nur die Fragmente zerstörter Seelenleben sind? Das haben doch nicht nur moderne Psychiater von ihnen gesagt, sondern auch Zeitgenossen. Nur die volle Einordnung in das Schema des genialen Prozesses sichert ihre Verkündigung. Daß sie daneben auch zertrümmert werden konnten von der Gewalt des Offenbarungseindruckes – wenn nämlich die subjektive Entdeckungsgebärde nicht stark genug war – zum Teufel ja, wer mag sich darüber beschweren bei dem, was sie da entdeckten! Es ist ein wahres Wunder, daß sie noch halbwegs heil geblieben sind.

Man steht aber hier vor einem unausweichlichen Entweder-Oder. Entweder: Wissenschaft und Kunst reden vom Wirklichen; dann ist das, wovon die Propheten reden, erst recht wirklich; denn der Prozeß, durch den es in die Erscheinung tritt, ist genau der gleiche. Oder: Wissenschaft und Kunst sind Brillen, die sich die Menschheit hie und da zu ihrem Zeitvertreib aufsetzt, und ihnen entspricht nichts Wirkliches: dann muß auch die Verkündigung der Propheten ein Wahngebilde sein. Aber das erste für wahr und das zweite für eingebildet zu halten, das geht nicht an. Die Begründung der Prophetie geschieht also auf der Basis der beiden Sätze:

1. Wirklich ist, was Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt hat und von diesem akzeptiert wird. Die Wirklichkeit der Materie ist nur ein Fall davon.
2. Wissenschaft und Kunst, sowie auch die Religion *in actu demonstrandi* beruhen auf der Wirksamkeit des genialen Prozesses, der in allen dreien genau der gleiche ist.

So wie das, was sich, vom Objekt her, dem Künstler offenbart, Schönheit heißt, das, was dem Forscher, Gesetz, so heißt das, was sich den Propheten zeigte, das Wort Gottes. Wie der Künstler unzufrieden durch die Reihen seiner Gebilde geht, weil er weiß, da sie ihm mißlungen sind, so sind auch die Propheten unzufrieden mit dem, was ihr Mund schließlich aussprach. Glück gibt es hier nirgends. Denn am Ende, man mag sich drehen und wenden wie man will, kommt das, was sich dem inneren Ohre kundtat, nicht ebenso rein durch den prophetischen Mund heraus, der immerhin ein Menschenmund ist. Der *actus demonstrandi* unterliegt gegenüber dem *status nascendi* dem Gesetz der Erbsünde. Das wissen wir aus den eigenen Bekenntnissen der Betroffenen, wenn wir es nicht ohnehin wüßten. Es gibt keine Verbalinspiration, und die Schriften der Propheten sind keine Diktate. Das wären sie, wenn der prophetische Akt nur einseitig Offenbarung wäre, die fix und fertig in die auserwählten Organe gedrungen ist, so wie wenn Goethe seine Gedichte diktiert. Wäre es so, dann fehlte den Propheten das Merkmal eigner Größe; die aber billigen wir ihnen zu. Wäre es so, dann gäbe es nur Bibel-Philologie, die nur die richtigen Texte herzustellen hätte; ein Wort der Bibel hätte dann gleiches Gewicht wie jedes andre. Das alles aber ist nicht der Fall: es gibt Schriftauslegung, Hermeneutik, schließlich Theologie, und vieles steht in Frage. Ja, man muß sagen, daß die Mißlungenheit des Niederschlages *in litteris* weit größer ist als bei den profanen Werken der Weltlitteratur. Das aber liegt an der bedrückenden Größe des Gegenstandes. Im Homer ist jeder Vers ein Kunstwerk, weil hier das Thema und der Sänger sich die Waage halten. In der Bibel aber zerbrechen fast vor unseren Augen die Autoren unter der Wucht des Wortes; die es traf, kämpfen mit dem letzten Einsatz. Es ist ein wahres Wunder, daß besonders im Alten Testament, es Partien gibt, die das Größte in der Weltlitteratur erreichen.

Was die Schriftauslegung angeht, so gibt es darüber zwei Standpunkte. Der katholische sagt: Das ist Sache derer, die etwas davon verstehen, der Väter, der Konzilien und der bestallten Theologen. Diese vermitteln die Wahrheit, deren Anname verbindlich für den Glauben ist. Im Zweifelsfalle tritt der Grundsatz der Probabilität auf den Plan oder ein *ex cathedra* unfehlbarer Spruch des Papstes. Hier liegt also eine juristische Methode vor, bei der ja auch das Recht gemäß den Entscheidungen der obersten Landesgerichte gefunden wird. Der protestantische dagegen sagt: Schriftauslegung ist jedermanns Recht; hieran schließt sich die Lehre vom allgemeinen Priestertum. – Es ist nicht Sache der Philosophie, sich Sympathien zu erwerben; die Gegensätzlichkeit der beiden Anschauungen ist zu allgemein im Menschenleben begründet, als daß sie besonderes Aufsehen erregen könnte. Der Streit zwischen Fachgelehrsamkeit und Laienforschung wird nie zu Gunsten je einer Partei entschieden werden können. – Aber, was meinte eigentlich LUTHER damit, wenn er sagte : »Papst und Konzilien können sich irren; nur die Bibel selbst ist Quelle der Heilserkenntnis«! Geistesverwandt ist diese plötzlich einsetzende Haltung mit jener Parole, die sein älterer Zeitgenosse Lionardo da Vinci in bezug auf die Naturforschung herausgab: keine scholastische Voreingenommenheit, sondern Befragung der Natur selber durch das Experiment. Denn die Natur kann nicht lügen. Aber schließlich ist die Bibel ja nicht Natur, sondern ein Buch – Luther aber behandelte sie wie die Natur, die nicht lügen kann. Das ist keine litterarische Entscheidung. Es ist auch keine dogmatische, knapp ein theologische zu nennen: sondern es ist der sichere Griff des Genies, das selber Prophet ist. Luther weiß eben, was hier und bei keinem anderen Buche vorgegangen ist. Es ist zwar selber nicht Natur, aber es enthält in Fülle Ausgänge aus ihr, durch die Propheten und das Evangelium geschaffen, die den Weg zu ihrer Erlösung öffnen. Oder umgekehrt: es enthält Durchbrüche von außen in die Natur hinein, die von der Offenbarung erzwungen worden sind; kurzum, es enthält das Wort Gottes orginaliter. Insofern gehört die Bibel nun doch zur Natur auf ihrem Rückwege. Und nun macht Luther es ebenso wie Lionardo da Vinci und alle folgende Forschung. Freilich liegt die Einschränkung vor, daß die Natur im gewöhnlichen Verstande lückenlos ist und auch an der winzigsten Stelle ihr Gesetz nicht bricht. Die Bibel aber ist ständig unterbrochen, weil an ihr tausend Jahre lang unzählig viele Autoren gearbeitet haben, die sich nicht kannten: kontinuierlich an ihr ist nur ein roter Faden, und der ist die eigentliche Religion. Von dem aber, was dazwischen liegt, kann man weiß Gott nicht sagen: »Siehe, es steht geschrieben...« Sind doch, wie vor kurzem an einer Paulusstelle durch Philologen bewiesen wurde, Randglossen eines fremden Lesenden mit in den »heiligen« Text hineingeraten. Solches Glück, wie Luther bei den Einsetzungsworten des Abendmahles hatte, konnte er nicht an jeder Stelle erwarten. Hier aber mußte es ja stimmen! – Mit der unbeirrbaren Sicherheit des Gleichgeordneten wußte er sehr deutlich: was hier geschrieben steht, ist original, hier fließen die wirklichen Quellen; von den Kirchenvätern aufwärts aber ist alles aus zweiter Hand und dem möglichen Irrtum unterworfen. Es sind nicht die Durchbrüche selber, sondern die Gedanken darüber. Sein eigner Standpunkt ist der des Genius und des Propheten, und so konnte man sich auf seine Gabe verlassen, bei der Predigt stets so zu greifen, daß er den roten Faden traf und ihn mit dem übrigen Menschenleben verband.

Wie aber, wenn man nicht Genie ist...? Wie steht es dann mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum? Dann steht es schlimm, und es steht ja auch schlimm; hier liegt das große Risiko, das Luther eingegangen ist: es darauf ankommen zu lassen. Böse Zungen haben behauptet, mit Luther höre die Reformation auf, denn sie ist auf das Genie angewiesen. Ganz sicher freilich ist, daß durch ihn die geniale Phase der deutschen Geistesgeschichte, die von Lessing über die Weimarer Klassiker, Kant, Schopenhauer, Nietzsche führt, eingeleitet wurde. Denn ohne ihn ist das alles unmöglich. Er hat die Basis für den Deutschen Kulturkreis geschaffen, der einzigartig in der Welt dasteht und seinen Kraftstrom nach Skandinavien und England schickt. Die katholische Kirche, die sich bisher als die treueste Hirtin des Christenglückes der möglichst Vielen erwiesen hat, ist von einem tiefgehenden Verdacht gegen das Genie durchdrungen. Wo sie auch nur bei ihren Pfarrern die leiseste Spur von genialer Frömmigkeit wittert, da verbannt sie sie in die entlegensten Pfarren, um sie vor der Hybris zu schützen. Kommt hinzu: das Genie versteht sich nicht auf den Gehorsam.

Das Alte Testament ist wesentlich original, nichts ist abgeschrieben; ein falscher Antisemitismus hat das nämlich behauptet. So verwies man auf den Sonnengesang des Echnaton »Die Welt liegt im Dunkel, als wäre sie tot« und verglich damit den Wortlaut des 104. Psalms. Hieraus scheint ein Plagiat hervorzugehen. Leise und leisetreterisch fing das schon mit Friedrich Delitzsch's »Bibel und Babel« an. Der sagte auch, es lägen hier Entlehnungen vor: so als sei das Alte

Testament ohne die babylonische Kultur »nicht denkbar«. Delitzsch verlor damals den Kampf gegen die Orthodoxie, ähnlich, wie ihn Haeckel verlor. Ebenso steht es, so sagte man, mit dem Gesetzbuche des Hamurabi, in dem alle sittlichen Gebote des Alten Testamentes vorkommen, nur eines nicht, das erste des Dekaloges; auf das aber kommt es an. – Man sollte überhaupt erstaunt darüber sein, daß die Orthodoxie immer siegt: erst vor wenigen Jahren wieder im Kampfe gegen die »Deutschen Christen«, die den zweiten Artikel des Apostolikums angriffen, so wie Haeckel seinerzeit den ersten. Ihnen gefiel wohl der Name Arius, und sie verwechselten ihn mit den Ariern. Das alles aber kommt daher, daß jeder Vers des Alten Testamentes die originale Entdeckung (sage: Offenbarung) Gottes voraussetzt, die sonst nirgends, auch nur andeutungsweise vorkommt. Echnatons Sonnengesang ist nun einmal an die Sonne als Gott gerichtet; die Sonne aber ist kein Gott. Der Psalmist dagegen hat die richtige Entscheidung getroffen, und also ist der Psalm kein Plagiat, sondern original, auch wenn es bis zu wörtlichen Übereinstimmungen kommt. Und also ist der Sonnengesang Echnatons heute Litteratur und gehört in die Geschichte, der Psalm aber ist Religion und durchbraust noch heute die Herzen in voller Frische. – Die Theologie braucht sich darum nicht mehr zu kümmern.

Man hat sich oft darüber den Kopf zerbrochen, warum es seit der Kantischen Kritik überhaupt noch Theologie geben könne. Es gab doch auch keine Phlogiston-Theorie mehr, nachdem Lavoisier sie widerlegt hatte, sondern sie erstarb im selben Augenblicke. Kant hatte bewiesen, daß es keinen Gottesbeweis geben könne, und MOSES MENDELSSOHN nannte ihn bekanntlich dafür den »Alleszermalmer«. Das heißt nun freilich, mit Kanonen nach Spatzen schießen. Denn wenn man die Gedankenverschlingungen dieser hochmittelalterlichen Scholastiker durchliest, die sich um die Beweise für das Dasein Gottes bemühen, so glaubt man, in einem Tollhause zu sein. Sogar Thomas von Aquin, der doch sonst eine Ader dafür hatte, lehnt sich gegen den famosen »ontologischen Beweis« des Anselm von Canterbury auf. Jedes Kind mit klarem Verstande muß einfach lachen, wenn im so etwas vorgetragen wird. Es handelt sich hier schlechterdings um Irreligiöse, die nicht hören können, und dieses schwere Manko durch Vernunftspekulationen ausgleichen wollen. Es bleibt aber freilich dabei, daß sich die Theologie als Wissenschaft auf der Annahme eines Objektes aufbaut, dessen Dasein unbeweisbar ist. Ist das nicht eine windige Wissenschaft? Aber wir erleben nicht nur ein Weiterbestehen der Theologie, sondern – in der heutigen Zeit auffallend heftig – ein deutliches und höchst kräftiges Wachstum, wenigstens auf protestantischer Seite. Fast könnte man meinen, sie sei die lebendigste und stärkste aller heute betriebenen Wissenschaften. Dabei lassen wir noch ihren historisch-kritischen Zweig beiseite, der sich hundert Jahre lang um die Leben-Jesu-Forschung bemühte; denn diese wird von der kantischen Kritik nicht betroffen; wir reden nur vom Dogmatischen. Dabei muß man feststellen, daß die katholische Seite mit ihrer starken aquinatischen Bindung sich wenig hervorgetan hat und bis hart an die Grenze der Vogel-Strauß-Politik ging, während die protestantische die Sache auf sich nahm. Sie hat Kant in sich einbezogen und damit starken Auftrieb erfahren; so ist sie um gute Armeslänge voraus, während die katholische sich noch im Halbschlaf müde die Augen reibt.

Dieses Weiterlaufen der Theologie erklärt sich daraus, daß die Religion – wie wir durch Schopenhauer erfuhren – nicht ein Produkt des Intellektes ist, sondern des Willens. Die Natur selber ist es, die der Theologie zu Hilfe kommt. Diese Natur aber ist krank; und nicht nur das Menschenherz, der *locus minoris resistentiae*, sondern »alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstigt sich immerdar« (Röm. 8, 22). Schopenhauererisch zu Ende gedacht heißt das: bis in die Gesteine hinein; und auch die alten echten Alchymisten (also nicht die Goldmacher) samt dem großen Paracelsus dachten so. Wo aber Krankheit ist, da ist das Verlangen nach dem Heilmittel unwiderstehlich. Der christlichen Theologie also liegt – unbewußt – das Verlangen nach dem Heilmittel zum Grunde; das ist ihre Naturbasis, auf die sie sich ganz naiv verläßt. Andere Religionen behaupten auch, Offenbarungen zu haben: aber es sind keine Entdeckungen. Hätten wir ein volles Kompendium aller empirischen Naturgesetze, so daß die Natur als *natura naturata* lückenlos darin eingefangen wäre: wir wüßten damit nicht um einen Deut mehr von ihr selber als einem Ganzen. Die oben erwähnte Römerbriefstelle aber redet davon und ebenso die Entdeckung der Erbsünde, sowie die Lehre vom geschenkhaften Charakter des Guten. Das sind keine *privata* des christlichen Glaubens, sondern Entdeckungen, die objektiv-giltig sind und die jedermann anerkennen muß. Es sind Beiträge des Christentums zur allgemeinen humanistischen Bildung des Menschengeschlechtes. Durch die Kirche aber werden diese kultisch bewertet und gesteigert.

Die christliche Religion kann sich also darauf verlassen, daß die Natur sie nicht im Stich läßt, ganz gleichgiltig, was für schweres Geschütz die philosophische Kritik gegen sie auffahren möge. Freilich wird der Rang jedes theologischen Werkes u. a. dadurch bestimmt, wie weit sein Autor die Kritik in sich aufgenommen und verarbeitet hat. So einfach von Gott zu reden, als sei das die selbstverständlichste Sache von der Welt, das geht nicht an. Gott ist durchaus nicht selbstverständlich. Bei einer Wissenschaft aber kommt es nicht auf eine »Sache« an, die die Grundlage bildet, sondern auf ihr axiomatisches Gefüge. So ist zum Beispiel die Atom-Physik keineswegs auf der »Sache«, dem »Dinge« Atom begründet; denn damit steht es, wie wir erfahren haben, sehr problematisch. Die Theorie des Dinges Atom hat einen unheilbaren Bruch; und trotzdem stimmt die Wissenschaft und hat ihrer Erfolge, weil ihre Axiome stimmen. Ich habe mir von klugen Physikern sagen lassen, daß es die Sprache sei, deren Geiz verhindere, hier Klarheit zu schaffen. Denn alle Atomphysiker sind sich darüber einig, daß hier Antinomien entstanden sind, aber ebenso, daß darunter doch ein sicheres axiomatisches Fundament liegt. – So also braucht sich auch die Theologie nicht darum zu kümmern, daß der Gegenstand »Gott« unbeweisbar ist; wohl aber darum, daß ihre Axiome stimmen. Das Axiom der Theologie aber liegt darin, daß Gott erkennbar ist, solange der Psalm ertönt; die Psalmen aber sind real. Und er ertönt solange, als die betende Kirche ihn anstimmt. Das aber tut sie immer. Hier liegt ein lebenschaffender *circulus virtuosus* vor, zu dem man der Theologie gratulieren kann. Und mit dem, was durch die Psalmen angerührt wird, nämlich die theologischen Grundbegriffe von Schöpfung, Sünde und Erlösung, entsteht eine in sich geschlossene Wissenschaft, die keineswegs beliebig »aus dem Herzen heraus« fortgesponnen werden kann, sondern in der es auf Hieb und Stich exakt zugeht – es sei denn, man wolle leugnen, daß die Natur krank sei und sich nach der Erlösung sehnt; dann aber steht man außerhalb der Religion, so wie jemand, der taub ist, außerhalb der Musik steht.

Habe ich eine Wissenschaft so weit vorgetrieben, daß niemand sie leugnen kann, ohne an die Wirklichkeit falsche Maßstäbe zu legen, so befindet sie sich auf ihrer Höhe und kann mit Fug und Recht sich jeder anderen als axiomatisch gesichert zur Seite stellen. Wie aus dem Parallelenaxiom jeder Satz über das Dreieck folgt, wenn ich mir die Mühe gebe, nach seinen Gesetzen zu forschen, so folgt auch in der Theologie jeder Satze des Dogmas aus ihrem axiomatischen Grunde. Aber freilich: asymptotisch ist die Theologie auch; nur sagt das nichts gegen ihre Wissenschaftlichkeit. Der Unterschied zur Geometrie liegt nur in dem zwischen einer Wissenschaft *a priori*, die lauter synthetische Urteile enthält, und einer Erfahrungswissenschaft, deren Gegenstand sich immer wieder frisch von der Natur her darbietet. Daher gibt es auch verschiedene Theologien. Man wird auch bemerken können, daß der sehr sonderbar gebaute axiomatische Grund der Theologie – ich meine das »solange der Psalm ertönt« – die Autoren nötigt, ihren Sprachstil in einer eigentümlichen Weise sehr ernst ironisch (in des Wortes ältester Bedeutung) zu halten, was man etwa am Stile von Karl Barth bewundern kann. Hier wird die Theologie stets bis an den Rand ihrer Fundierung gedrängt, damit nur ja nicht Gott für ein Ding gehalten wird, das man sicher nach Hause tragen kann, wenn man nur den richtigen Begriff davon hat. Die Theologie muß sich die eilfertigen Gläubigen vom Halse halten, um des Glaubens willen, den sie zwar nicht erzeugen, wohl aber erläutern kann.

DIE ERSCHEINUNG CHRISTI

1. DIE FREIGABE DER BIBEL UND IHRE FOLGEN

Man wirft der katholischen Kirche vor, daß sie dem Volke den Zugang zur Bibel verwehre und es an deren Auslegung durch die Priester verweist; dahinter vermutete der polemische Protestantismus eine besondere Art von Tücke. Wie kann man die wahre Quelle aller Glaubensweisheit dem Volke verschließen, wobei zum Volk in diesem Falle jeder auch noch so gebildete Laie zählt! In der Tat gehört es zu den Errungenschaften der Reformation, daß der Mensch lesen darf, was er will, und das Gefühl ist sehr ausgeprägt, daß diese geistige Freiheit, einmal errungen, nicht mehr aufgegeben werden darf. Ob aber freilich das Glück und der Glaube des Volkes durch die Freigabe der Bibel vermehrt worden sind, das steht auf einem andern Blatt. Wenn es darum geht, dann ist der rein kultischen Behandlung durch einen gelehrten Priesterstand entschieden der Vorzug zu geben gegenüber dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, dem Luther in seiner eignen Kirche jedenfalls keine Konzessionen machte.

Die kultische Behandlung der Bibel hat, wie man weiß, folgenden Verlauf: es werden Sonntag für Sonntag bestimmte Abschnitte aus den verschiedenen Teilen der Bibel, die aufeinander abgestimmt sind, zusammengestellt und in dieser Form dem Volke übermittelt. Die Bibel wird also in Perikopen eingeteilt. Diese uralte Einrichtung hat auf jeden Fall zur Folge, daß die in der Bibel worthaft enthaltenen Heilskräfte in gesteigerter Weise zur Geltung kommen; das Volk geht beglückt und getröstet heim, sogar dann, wenn eine Predigt gefolgt ist. Dazu aber ist die Bibel da. Gerade wenn man das Wesen der Religion im Heilungsvorgang sieht – er heißt hier Vergebung der Sünde –, ist die perikopische Behandlung ihres Textes die einzig richtige. Das Studium des Originals dagegen in fortlaufender Folge tröstet keineswegs und erfordert, um zum rechten Ziele der Erkenntnis (also nicht des Glaubens) zu kommen, den höchsten Grad gepflegter Gelehrsamkeit. Die aber bringt nur ein festgeordneter Priesterstand auf. Heimlich dachte Luther so.

Mit jenem »Trost in der Bibel suchen« hat es eine sehr eigne Bewandtnis. Am häufigsten scheint er dann einzutreten, wenn der Suchende »gerade zufällig« auf eine Stelle stößt, die auf sein Leben gemünzt zu sein scheint. Diese Zufälle finden sich in der Tat auffallend häufig. Dann aber auch, wenn eine der großen Szenen aufgeschlagen wird, an denen die Bibel reich ist. Sowie aber der bloße Erkenntnistrieb überhand nimmt, sowie man wissen will, was überhaupt hier gespielt wird, stößt man, besonders in den Evangelien, auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Das liegt an deren mangelhaftem litterarischen Charakter; es ist dann vorbei mit dem Trost. Ja nicht nur dies, sondern das Gemüt des Glaubenwollenden wird auf das Schwerste geprüft und zermartert durch die offenbare Unglaubwürdigkeit, das Widerspruchsvolle und Abgehackte der Texte, so daß der Arme am Ende genau so ratlos dasteht wie die Jünger am Kreuz, die auch nicht wußten, was hier eigentlich geschehen war und deren Glauben doch überhaupt eine höchst zweifelhafte Größe gewesen ist. Statt Trost und Glauben gibt es dann höchstes Bibelkritik, schlimmeren Falles aber Abfall und Verzweiflung. Ich habe noch kein glückliches Gesicht gesehen unter denen, die ständig in der Bibel lesen, und ich finde es einen sicheren und redlichen Instinkt, wenn der Franzose JEAN GIONO im Vorwort zu seiner »Geburt der Odyssee« schreibt: »Schwerverwundet kehrte ich 1920 aus dem Kriege heim; ich besaß nur eine Bibel und die Odyssee. In dieser Odyssee...las ich , wenn ich über die Hügel ging, um Frieden zu finden...«

Von dem Augenblicke an, da die autoritäre Auslegung der Bibel aufgegeben wird, ist der Weg zur Sektenbildung frei. Denn sowie ich versuche, anstelle der perikopenmäßigen Aufteilung des Textes ein kontinuierliches Band zu flechten, stellt sich heraus, daß das nicht geht und daß zunächst einmal viele Deutungen möglich sind. Da kann sich denn Meister Schuster und Schneider und wer sich sonst für gottbegnadet hält, auf eine Regentonne stellen und dem zulaufenden Volke sein neues Evangelium verkünden, »denn es steht geschrieben...«, und immer bricht demnächst das Tausendjährige Reich an, immer ist er der Auserwählte des Herrn und immer heißt es »liebet euch untereinander...!«, aber ja nicht jemanden, der nicht dazugehört; denn das sind natürlich die Sendlinge des Satans und die soll man hassen, wie ihren Herrn selber. Wir kennen die Melodie. Sie ist es auch offenbar gewesen, die den Römern der Kaiserzeit den instinktartig sicheren Blick verlieh, um den ersten Christen den Vorwurf des *»odium generis humani«* zu machen. In der Tat hat es wohl in der Welt auch nichts Giftigeres gegeben als christlichen Sektiererhaß.

2. DIE DEUTSCHE LEBEN-JESU-FORSCHUNG

Die Freigabe der Bibel war geschehen, der Würfel gefallen; Luther ließ es darauf ankommen. Eine der Wirkungen aber, die sie hatte, gehört nicht auf die Debet-Seite, und das ist die Leben-Jesu-Forschung, die sich besonders stark bei den Deutschen bemerkbar machte. Man wollte auf einmal wissen, wie das alles zugegangen war, nicht in kultischen Abschnitten, sondern in durchlaufender Folge unter Leitung eines entscheidenden Lebensmotives. Dieses Interesse hatte es früher nicht gegeben, am wenigsten aber in der Zeit, in der die Evangelien niedergeschrieben wurden. Denn damals dachte man nur an die versprochene Wiederkehr und den Anbruch des Himmelreiches, vielmehr: man hatte eben die Hoffnung aufgegeben. Gegenüber diesem Versprechen aber war eine Biographie des Heilandes etwas Nebensächliches. So blieb es bis ins Aufklärungszeitalter hinein. Als man nun dem biographischen Ablauf nähertreten wollte, da stellte es sich heraus, daß dieses bedeutendste aller Leben, die je geführt wurden, einen litterarischen Niederschlag gefunden hatte, dessen Rang um ein beträchtliches Stück unter dem liegt, der im klassischen Altertum auch für weniger bedeutende eingehalten wurde. Wenn etwa Xenophon über das Leben des Kyros schreibt, so steht das an litterarischer Güte unverkennbar weit etwa über dem Markusevangelium. Dabei ist durch die lutherische Übersetzung sogar noch eine

Verbesserung des Sprachniveaus eingetreten. Für den gebildeten Griechen aber mußten die Evangelien (mit Ausnahme des vierten) als außerhalb der Litteratur stehend empfunden werden. Die ersten Christen redeten überhaupt ein fürchterliches Kauderwelsch, was den gebildeten Lactantius dazu bewog, den Namen des Kyprianos boshafterweise in »Koprianos« zu verwandeln (zu Deutsch etwa: »Kotschwätzer«). Eine Ausnahme bilden nur die bedeutenden großen Szenen, die durch ihren Inhalt welterschütternd wirken.

Die Evangelien also erfüllen die Erwartung nicht, die man in Bezug auf das Leben Jesu in sie setzt; und zwar kann weder der einfache Mann, noch der hochgebildete aus ihnen klug werden, und es ist doch eben, wie sich bald herausstellen wird, eine Redensart irreführendster Sorte, wenn es immer heißt: nur die »Einfältigen« hätten Zugang zum Worte Gottes, und für die sei alles sofort verständlich. Das ist einfach nicht wahr. Sondern es hat hundert Jahre Denkarbeit der besten theologischen Köpfe Deutschlands dazu gebraucht, um hier Klarheit zu schaffen. Diese aber besitzen wir heute. Wir wissen besser als die Gebildeten des spätapostolischen Zeitalters, was es mit diesem Jesu von Nazareth für eine Bewandtnis gehabt hat. »Wenn einst unsere Kultur als etwas Abgeschlossenes vor der Zukunft liegt, steht die deutsche Theologie als ein größtes und einzigartiges Ereignis in dem Geistesleben unserer Zeit da. Das lebendige Nebeneinander und Ineinander von philosophischen Denkern, kritischem Empfinden, historischer Anschauung und religiösem Fühlen, ohne welches keine tiefe Theologie möglich ist, findet sich so nur in dem deutschen Gemüt. Und die größte Tat der deutschen Theologie ist die Erforschung des Lebens Jesu. Was sie hier geschaffen, ist für das religiöse Denken der Zukunft grundlegend und verbindlich.« So beginnt ALBERT SCHWEITZERS »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.«

Der Evangelist Markus erzählt uns, Kap. 6, die bekannte Szene, in der Jesus nach Nazareth kommt und dort seine Familie besucht; das führt zu jenem Achselzucken: die Leute dort wissen nichts mit ihm anzufangen. »Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn und der Bruder des Jakobus...sind nicht auch seine Schwestern allhier bei uns? Und sie ärgerten sich an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: ein Prophet gilt nirgends weniger als in seinem Vaterlande« .Was meistens überlesen wird, sind aber die Worte »Und er konnte allda nicht eine einzige Tat tun«. Kurzum: man soll sich nicht mit dem Familienklüngel einlassen. Völlig abrupt, abgehackt und ohne Zusammenhang, nur durch ein »Und« verbunden, das hier völlig seine Funktion, Gleichartiges zu verbinden, verleugnet, heißt es nun auf einmal: »Und er berief die Zwölfe, und hub an, und sandte sie, je zween und zween und gab ihnen Macht über die unsauberen Geister. ...Und sprach zu ihnen: Wo ihr in ein Haus gehen werdet, da bleibet innen, bis ihr von dannen ziehet. Und welche euch nicht aufnehmen, noch hören, da gehet von dannen heraus und schüttelt den Staub ab von euren Füßen zu einem Zeugnis über sie. Ich sage euch wahrlich: es wird Sodom und Gomorrha am jüngsten Gerichte erträglicher gehen, denn solcher Stadt. – Und sie gingen aus und predigten, man solle Buße tun. Und trieben viele Teufel aus, und salbten viel Sieche mit Öl, und machten sie gesund.« – Schluß. Nun kommt Vers 14—29, wieder gänzlich abrupt, die Geschichte vom Tode Johannes des Täufers. Vers 30 aber erscheinen die Apostel wieder und verkünden ihm das alles, und was sie getan und gelehret hatten. Und er sprach zu ihnen : »Lasset uns besonders an eine wüste Stätte gehen und ruhet ein wenig, denn ihrer waren viele, die ab und zu gingen; und hatten nicht Zeit genug, zu essen.« – Man fragt sich unwillkürlich: Was soll denn diese »Aussendung«? Wozu sind sie ausgesandt worden? Was war ihr Auftrag? Und warum freut er sich nicht über ihre Wiederkehr, verfällt vielmehr in eine seiner schweren Melancholien, die ihn zwingt »besonders an einen wüsten Ort zu gehen«? Hier steckt – sagt man sich – doch etwas dahinter, was der Evangelist nicht verstanden hat. Man wir unwillkürlich an die Parallelstelle bei Matthäus erinnert, wo auch die Jünger plötzlich »ausgesandt« werden. Aber wir erfahren hier den Inhalt, und dieser ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als das, was schon der Täufer gepredigt hatte: »Tuet Buße! Denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.« Neu aber ist hier die bestimmte Zeitangabe, und diese lautet: »Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis des Menschen Sohn kommt« (Matth. 10, 23). Kaum sind diese für sein Leben entscheidenden Worte gefallen, als auch schon Vers 24 wieder gänzlich abrupt lautet: »Der Jünger ist nicht über seinem Meister, noch der Knecht über dem Herrn...«, als plötzlich eine ganz allgemeine Sentenz, nachdem es eben noch so besonderlich zuging. Der Auftrag an die Jünger war also lediglich eine Mitteilung, die Prognose eines Ereignisses, das unmittelbar bevorstand. Ihre Rückkehr hatte Jesus gar nicht erwartet; denn schon auf dem Hinwege mußte ja, nach seiner Voraussage, die Parusie des Menschensohnes eingetreten sein; sie war daher für ihn eine Enttäuschung, bewirkte Schwermut und tiefes Nachdenken, daher das Verlangen, allein, getrennt vom Volke, in der Einsamkeit zu leben. Die Rückkehr der Jünger zwang ihn aber zunächst nur zu einer Verlängerung der Zeitangabe. Die Formel für das Eintreten des Himmelreiches in die Geschichte lautete nunmehr: »Wahrlich ich sage euch, es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in sein Reich« (Matth. 15, 28). Das war also eine Konzession, erzwungen durch die unerwartete Rückkehr der Jünger.

Es mußte ja aber einen inneren Grund haben, aus dem Jesus sich so irren konnte, und hierüber ernsthaft nachzudenken, drang sich ihm als Forderung au. An diesem Nachdenken »an einem wüsten Ort« ist er zunächst gehindert worden durch das herandrängende Volk, das eine Predigt hören wollte und sich dabei in den Hunger verfing. So kam es zur Speisung der Fünftausend. Bei Lukas nun unternimmt er eine zweite »Aussendung der Siebzig« zur Kontrolle. Ihr aber fehlt die Zeitangabe, und es scheint in ihr auch mehr gelegen zu haben als ein bloßer Botendienst. Denn inzwischen hatte sich auch bei ihm der Begriff des Reiches Gottes um einiges geändert; er hatte schließlich doch nachgedacht; das wichtige Petrusbekenntnis vor Caesarea Philippi war gefallen. Damit hatte sich sein Selbstbewußtsein verschoben, er war auf das Leidensgeheimnis gestoßen und anderes mehr. Als dann die Siebzig wiederkehrten »mit Freuden«, da freute er sich mit, und obwohl darin die bittere Erkenntnis enthalten war, daß er, als der Gesalbte des Herrn, unerkannt werde leiden und sterben müssen, so war diese Freude als eine der Erkenntnis doch echt und tief begründet. »Ich preise dich Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches verborgen hast den Weisen und Klugen und hast es offenbart den Unmündigen...« Und zu den Jüngern: »Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr sehet« (Luk. 10, 1—24). Es ist die Freude der Erkenntnis, die auch dann überschwenglich ist, wenn sie tragischen Inhalt hat.

Das hier über die Aussendungen Vorgetragene stammt im wesentlichen aus den Ergebnissen jener hundertjährigen Tätigkeit deutscher protestantischer Theologen, die das Problem des Lebens Jesu auf die Hörner genommen haben; sie lösten es in der Form der »eschatologischen Theorie«. Diese gelehrte Leistung wiederum ist das wissenschaftliche Gegenspiel zu den Versuchen, dieses Leben dem Volke nahe zu bringen, die sich in einer zahllosen Menge romanhafter Leben-Jesu von Reimarus, dem älteren Zeitgenossen Lessings, bis zu Gustav Frenssen, unserm älteren Zeitgenossen, niederschlugen. Diese spielen sich alle in Deutschland ab; denn auch Renan ist Schüler von David Friedrich Strauß. Es ist ein plötzlich aufgekommenes Bedürfnis, das auch wieder verschwinden muß, nachdem die eschatologische Theorie ihr letztes, oder doch das vorletzte Wort gesprochen hat. »Die Erforschung des Lebens Jesu war für die Theologie die Schule der Wahrhaftigkeit« (SCHWEITZER). LUTHER hatte für ein kontinuierlich verfolgbares Leben Jesu kein Bedürfnis. »Die Evangelien halten in den Mirakeln und Taten Jesu keine Ordnung, liegt auch nicht viel daran. Wenn ein Streit über die heilige Schrift entsteht, und man kanns nicht vergleichen, so lasse man's fahren« (zitiert nach Schweitzer, S. 13). Man sieht: er bleibt auf dem Perikopen-Standpunkt. Nun darf man nicht vergessen, daß jene bedeutenden Theologen, von denen die Leben-Jesu-Forschung getragen ist, zumeist Ungläubige waren, die aus dem Haß schrieben. »Weil sie haßten, sahen sie am klarsten in der Geschichte. Sie haben die Forschung mehr vorwärts gebracht, als alle anderen zusammen. Ohne das Ärgernis, das sie gaben, wäre die Wissenschaft heute nicht, wo sie ist« (SCHWEITZER, S. 4). Es war Protest gegen die Kirche, der die Jesus-Leben zutage förderte: es mußte eben alles anders gewesen sein als die Kirche es lehrte, und dann war es richtig.

Allen Leben-Jesu nun, die je geschrieben wurden, ist der eine Grundzug gemeinsam, daß in ihnen etwas ausgelassen wurde, nämlich alles, was dem Zeitgeiste widersprach, in dem sie entstanden. Dieser Geist nun war der des neunzehnten Jahrhunderts, gegen den alle großen Geister desselben Zeitabschnittes einen unerbittlichen Kampf geführt haben. Daher kam es, daß alle diese Darstellungen auf die Ausklammerung des wirklichen Leitmotives Jesu als »Ballast seines abergläubischen Zeitalters« oder als »Produkte der Gemeindetheologie« hinausliefen. Es lohnte sich daher eines Tages, dieses Ausgeklammerte zu untersuchen, und es gelang, durch Wiedereinklammerung das Rätsel dieses Lebens – jedenfalls seines biographischen Verlaufes zu lösen. Aber man legte dabei das vorher Ausgeklammerte – mit Recht – auf seine Schultern und nicht auf die der Gemeindetheologie.

So entspricht, um ein Beispiel zu nennen, der fraglos in einer gewissen Schicht des Gemütes vorhandenen Seelengütigkeit des deutschen Volkes, seiner Anhänglichkeit an Flur und Heimat, verbunden mit grüblerischem Sinnen über das Wesen der Welt eine ganze Reihe von Jesus-Romanen, die den Heiland als den gütigen Kleine-Leute-Freund und Kinderliebhaber darstellt und dies zum Wesen seines Charakters macht. »Seit den sechziger Jahren steht die deutsche Leben-Jesu-Forschung unbewußt unter dem Einfluß einer vornehmen modern-religiösen Heimatkunst im weiteren Sinne« (SCHWEITZER, S. 342). Hier fällt einem Gustav Frenssen ein in »Hilligenlei«. Man kann von Glück sagen, daß in der grauenvollen Zeit, in der dasselbe deutsche Gemüt aus einer anderen Schicht seines Wesens ein tiefgehendes Interesse an Hexenverbrennungen zeigte und diese durch ein System von Denunziationen förderte, kein Bedürfnis zu einem Leben-Jesu vorlag. Ohne Zweifel lehrt ein Blick in die Evangelien, daß jene Charakterzüge dem Herrn eigentümlich waren; aber, wenn man sich etwa vorstellen will, er läse solch einen Roman über sich, so schüttelte er verwundert das heilige Haupt und sagte: »Das bin ich nicht!« Die Gleichung geht nicht auf. Der theologische Träger dieser Jesus-Auffassung ist Adolf Harnack, für den Jesus ein Mensch ohne innere Kontraste war.

Heute aber wissen wir, daß gerade das Ausgeklammerte das kontinuierliche Motiv seines Lebens gewesen ist und daß es nur aus ihm verständlich wird. Denn eines ist doch klar: wenn sich in einer Biographie zwei große Motive begegnen, die sich widersprechen, so daß man das eine als Interpolation ausklammern muß, so ist doch die Lösung die überlegene, die es vermag, trotzdem beide aufrechtzuerhalten. Wenn ich also die These aufstelle: dieser Jesus von Nazareth gehört zu den wenigen, aber doch eben genügend zahlreichen Propheten, Philosophen, Weisen, die die Menschenliebe, die Gerechtigkeit, die Versöhnlichkeit, die Liebe zu den Armen und Schwachen gepredigt haben und die dafür von den Machthabern, die das Gegenteil wollten, verfolgt und getötet wurden; wenn ich diese liberale Theologie vertrete, durch die Jesus in eine Reihe mit dem Buddha, mit Pythagoras, Laotse und Gandhi zu stehen kommt, dann muß ich freilich die ganze Eschatologie mit ihrem grausamen Auserwählten-Geheimnis als fremden Ballast einer abergläubischen Zeit beseitigen; denn man kann nicht Humanität und diese welthintergründigen Vorgänge auf einen Nenner bringen. Wenn ich aber umgekehrt in der Eschatologie den Beherrscher seines Lebens sehe: dann kann ich sehr wohl Menschenliebe, Erbarmen und Liebe zu den Schwachen als Merkmale seines empirischen Charakters stehen lassen. Damit aber bliebe dann der ganze Text erhalten und die eschatologische Deutung seines Lebens hätte den Sieg davongetragen. Es bleibt dann nur noch die Frage übrig, ob diese Eschatologie selber Wahrheitsgehalt hat oder nicht; auch die, ob seine singuläre Person der Träger, sein Tun und Leiden der objektive Vollzug eines reinen Ereignisses der Natur war. Diese Frage, so glaube ich bisher auch bei Schweitzer gelesen zu haben, beantwortet die eschatologische Schule nicht; denn ihre Theologen sind ja bekanntlich überwiegend ungläubig. Nach ihrer Meinung ist Jesus einer Lebenslüge zum Opfer gefallen; damit aber sinkt seine religiöse Bedeutung auf ein bescheidenes Maß herab. »Wir haben das unmittelbare Empfinden, daß seine Persönlichkeit...etwas Großes zu sagen hat und darum eine weitgehende Bereicherung (sic!) auch unserer Religion (sic!) bedeutet.« (Schweitzer in der Schlußbetrachtung Seite 634. Sperrung von mir): Das ist ebenso, als wollte man sagen: Isaak Newton bedeutet eine »weitgehende Bereicherung« unseres Wissens von der Schwerkraft. Oder gar Seite 596: »Jesus vermag ebenso wenig das Fundament unserer Ethik zu werden wie er das unserer Religion ist«. So zu denken, ist natürlich Unglaube bei aller Verehrung.

Die Frage ist also die: worum dreht sich das Leben Jesu? Um die gepredigte Menschenliebe und Friedfertigkeit oder um die Verkündigung der Endereignisse? Der Sieg der eschatologischen Schule in der Theologie liegt darin, daß sie den Grundcharakter für das Leben Jesu konsequent in seine Lehre vom anbrechenden Himmelreich verlegte und es von

dorther zum ersten Male verstand. Die Menschenliebe aber gehört in den empirischen Charakter Jesu von Nazareth, der nicht dadurch, daß ihn »des Volkes jammerte«, zum Sozialisten wird. – Über die ungläubige protestantische Theologie hinaus aber, mit ihrem erstaunlichen Erfolge, führt die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Eschatologie selber. War das Aberglauben, so wüßte ich allerdings nicht, wie die Position des Christentumes in der Welt zu halten wäre. Nun aber drängt sich die Frage auf: wie liegt der Grund seines eignen Lebens zum Kerngehalt der Natur? Nur wenn man hier auf eine bestimmte Antwort geben kann, nur dann hat die weltbewegende Wissenschaft der Theologie Boden unter den Füßen. Wenn nicht, so muß sie sehen, wo sie unterkommt. Es ist nicht mehr viel Zeit zu verlieren.

3. DIE VIER TITEL JESU VON NAZARETH

Wenn es so wäre, daß den vier Evangelisten der Bericht über das Leben und die Worte des Nazareners durch einen Engel von Gott in die Feder diktiert worden ist – wenn es also Verbalinspiration gäbe –, so stünden wir mit gefesselter Vernunft daneben und unsere Kritik wäre Sünde. Da das aber nicht so ist, so ist unser Denken voll aufgerufen, selbst auf die Gefahr hin, daß wir uns irren, aber mit der verlockenden Aussicht, daß wir schließlich etwas besser wissen als die Evangelisten. Die Bibel ist ein *redigiertes* Buch, im Laufe eines Jahrtausends entstanden, und auch die Kanonisierung jener vier Evangelien ist Menschenwerk. Man hat in den Resten der apokryphen Evangelien erstaunliche Worte Jesu gefunden und auch, was in Papyrus-Fetzen aus ägyptischen Gräbern zu uns aufstieg, gibt Kunde von dem verhältnismäßig engen Bezirk, den die vier kanonischen Evangelien füllen. Damit soll nicht gesagt sein, daß die Auswahl eine schlechte war. Sie ist sicherlich sogar die beste, denn die Kirche muß wissen, was zu lesen für das Seelenheil der Gläubigen gut ist. Nur die Wahrheit fragt nicht danach; sie wagt sogar zunächst ihr eignes Seelenheil im Vertrauen darauf, daß Wahrheit nie schaden kann.

Es wäre wohl an der Zeit – und sie kommt vielleicht bald –, da anstelle der säkular gebundenen Jesus-Romane das aus der ewigen Giltigkeit heraus gesprochene Epos seines Lebens von einem großen rechtgläubigen Homer zutage gefördert wird. (Klopstock war das nicht.) Dann würden in ihm die *vier Titel des Herrn* in kunstvoller Weise die Szenen beherrschen, und es würde nicht gefrömmelt werden. Die Theologie ist mit ihnen noch nicht zu Rande gekommen, ja sie hat wohl gar das Thema noch nicht gesehen. Diese Titel aber sind folgende.

1. Sohn Davids
2. Sohn Gottes
3. Messias = Christus
4. Menschensohn

Von diesen sind zwei Geheimtitel, die gemäß dem Ablaufe der eschatologischen Mission nicht verraten werden durften, es sein denn, daß die Stunde geschlagen habe: »Sohn Gottes« und »Messias = Christus« (wobei man ja weiß, daß »Christus« die griechische Übersetzung von »Messias« ist und der »Gesalbte« bedeutet). Innerlich zusammengehörig und einander bedingend sind die Titel »Sohn Gottes« und »Menschensohn«: denn *er ist nur das eine, wenn er das andere ist.* »Menschensohn« ist daher sozusagen der anthropologische und freie Ausdruck für den dogmatischen und geheimen Titel »Sohn Gottes«. Er konnte sich immer »Menschensohn« nennen, da niemand außer ihm selber wußte, was das bedeutet. Der Titel »Sohn Davids« dagegen ist völlig freigegeben, enthält keinerlei Problematik und ist nur die Ehrenbezeichnung für einen Angehörigen des Königsstammes, die auch andere trugen. Er konnte überall passieren und schaltet aus der theologischen Betrachtung aus.

Der Grund für die Geheimhaltung der Titel »Sohn Gottes« und »Christus« aber ist in der eschatologischen Lage, in der sich Jesus befand, selber gegeben. Denn nach der Weissagung, auf die er stieß, mußte der Messias, als den er sich begriff, vom Volke unerkannt leiden, sterben und wieder auferstehen, so daß ein Verrat dieses Titels die ganze Situation verdorben hätte. Für »Sohn Gottes« kommt noch hinzu, daß die Entwicklung der jüdischen Theologie, die unter pharisäischer Leitung stand, in diesem Titel eine Gefährdung des Monotheismus sah. Der Begriff »Messias« aber hatte sich bereits vom Persönlichen befreit und sah in ihm mehr einen Zustand der kommenden Welt. Infolgedessen finden wir, daß Jesus allemal, wenn man ihn »erkannte« den Täter »bedräuete« und ihn zum Schweigen zwang, sogar im engen Jüngerkreise vor Cäsarea Philippi, als das Petrusbekenntnis fiel. Bleibt übrig als dominierender Titel, der voller Rätselhaftigkeit von außen und voller Klarheit von innen dasteht: »Menschensohn« (ὑιος του ἀνθρωπου). Es ist seine eigentliche Selbstbezeichnung, die ihn selber klar orientierte und die, er brauchte das Wort nur auszusprechen, ihm völlig sicher zeigte, wo er stand und wer er war. Aber die Zuhörer hatten stets das Nachsehen. Wenn man ihn unvermittelt fragte : »Wer ist dieser Menschensohn...?«, so tat er, als hätte er nichts gehört, und sprach von etwas anderem. Stellen aber ließ er sich nicht.[*]

Auch die kritischen Theologen der hundert Jahre haben sich redlich den Kopf über das rätselhafte Wort zerbrochen, sind beinahe an seine Lösung gestoßen, haben sie aber doch nicht zustande gebracht; als Fachgelehrte konnten sie nur innerhalb der Bahnen ihrer Wissenschaft denken. Denn so förderlich Haß und Unglaube auch für einen Teilausschnitt sein mögen: wenn es ums Ganze geht, so gehört doch mehr dazu. Die Wichtigkeit aber wurde meist richtig eingeschätzt; so hören wir etwa CHR. HERMANN WEISSE sagen: »daß die Entscheidung über das Wesen des Messianitätsbewußtseins Jesu in der Erklärung der Selbstbezeichnung ‚Menschensohn' liegt«. »Wir sind gewiß in unserm guten Rechte«, sagt er fast prophetisch in der »Evangelienfrage« von 1856, »wenn wir die Frage, welchen Sinn der Göttliche in dieses Prädikat hat hineinlegen oder was er mit dem Namen Menschensohn von sich hat aussagen wollen, *als eine Lebensfrage für das richtige Verständnis seiner Lehre* (Sperrung von mir) und nicht seiner Lehre nur, sondern auch des

[*] »Wer ist denn dieser ‚Menschensohn'...« Da sprach Jesus zu ihnen: »Es ist das Licht noch eine kleine Zeit bei euch...« (Joh. 12_{34}).

innersten Kernes oder Wesens seiner Persönlichkeit betrachten« (zitiert nach SCHWEITZER S. 138). Und so ist es auch: Man nehme dieses Wort und seinen noch fraglichen Inhalt fort, und die ganze Christologie bricht zusammen. Sie hat dann keinen subjektiven Pol und das »Sohn Gottes« schwebt sinnlos in der Luft als Phantasma.

Wenn man aber wissen will, was er selber unter Menschensohn verstand, ein Name, unter dessen Druck man ihn ständig erzitternd sich vorstellen muß, so braucht man ihn nur einfach wörtlich zu nehmen. Der Herkunft nach stammt das Wort bekanntlich von Daniel und Henoch; seinen Sinn aber bei Jesus lautet: Sohn des Menschengeschlechtes als Art. Nur so löst sich alles auf. Die Natur ist weitergegangen und hat jenen seltsamen Akt der Schöpfung des Edlen, der schon einige Tierarten traf, auch beim Menschen vorgenommen, hier, wo es, scheint's, am nötigsten war, und hat ihn noch einmal durch freie Schöpfung überboten; was hier entstand, heißt »Menschensohn«. Die anthropologische Aufgliederung heißt also: sekundäre Rasse — primäre Rasse — Menschensohn. Und wir können sogar feststellen – so weit geht die Sicherheit –, daß dieser Akt sich wiederholt hat, ja zur Zeit des Jesu selbst, so als experimentiere die Natur gerade damals besonders lebhaft. Apollonios von Tyana, dessen Bild noch Kaiser Alexander Severus in seinem Betgemach neben dem Jesu aufgestellt haben soll, war eine solche, persönlich vollkommen lautere Menschengestalt; er erregte als Wundertäter und Weissager das größte Aufsehen in der hellenistischen Welt, in seinem Gebaren etwa pythagoräische Züge tragend. In seiner Biographie erinnert vieles an Szenen aus den Evangelien. Aber trotzdem ist er nicht der Menschensohn; denn zu dessen Wesen und Geheimnis gehört es, daß er nur einmal vorkommt, so als ob sich die Schöpfungskraft einer ganzen Art in einem Individuum ausgelassen hätte. Anders ausgedrückt: so als ob eine platonische Idee bei ihrer Verwirklichung im Fleisch das *principium individuationis* vergessen hätte. Stimmt damit nicht jenes untrügliche Gefühl überein, daß wie uns Jesus stets nur als einen Unfruchtbaren vorstellen können und daß ja auch niemals der Gedanke aufgekommen ist, er könne des Geschlechts teilhaftig sein? Kommt nicht sofort ein sicheres Gefühl zu seinen Gunsten auf, wenn man neben ihn an Muhammed denkt? Dabei hat das alles nicht das geringste mit Askese zu tun. Jener Apollonios aber ist wahrscheinlich das Urbild zu dem, was Jesus »falsche Propheten« nennt; aber die Falschheit liegt nicht im Moralischen; er ist kein Betrüger wie Simon Magos; sie liegt nur in der Unberufenheit.

Wenn die Natur bei einigen Tierarten gelegentlich das Phänomen des Edlen in den Schöpfungsakt einmischte, so kommt uns das wie ein spielendes Anbahnen vor; denn die Tiere liegen weit ab von ihrer Achse. Die Sache wird aber brennend beim Menschen, wo sogar eine Not Gottes im Spiele ist, und es leuchtet hell auf an der Entzündungsstelle Jesus-Menschensohn; denn hier ist die Achse erreicht. Und man sieht hier, daß auch »*natura naturans*« nicht dasselbe ist wie Gott; man sollte sich dringend hüten vor dem Begriff »Gott-Natur«, aus goethescher Luft, der besonders die Deutschen des neunzehnten Jahrhunderts um den Ertrag ihrer religiösen Urteilskraft gebracht hat. Über Gott berichtet authentisch nur die Bibel.

Der Titel Menschensohn kreist den Geheimtitel Messias ein und verdeckt ihn in einer Art List. »Menschensohn« stellt die Beziehung Jesu zur ganzen Natur dar; so wie ich mit allen übrigen Menschen zusammen »Mensch« bin und damit meine Beziehung zur Natur darstelle, so ist Jesus allein »Menschensohn« und stellt sie damit her. »Messias« (= Christus) aber bezeichnet nur die zum Volke Israel; es ist also, als ob ein kleiner Kreis in einen großen eingezeichnet wäre. Jesus hat lange Zeit seiner Erlöserrolle national-jüdisch aufgefaßt, wenn auch nicht politisch gegen die Römer, sondern sakral für das Volk Israel, das er vorübergehend für das allein auserwählte hielt. Da aber der Titel Messias für ihn verboten war, so trat »Menschensohn« dafür als Ersatz ein; denn dieser konnte wegen seiner dogmatischen Unbelastung frei passieren; niemand verstand ihn, und doch mußte er wegen seiner Namenswirkung ständig ausgesprochen werden. Da er aber der tiefere war und auch dem wirklichen Heilsplane entspricht, so trat Jesus unter seinem Druck allmählich zu ihm über. Durch diesen Namen wurde er zum Heilande der Welt und nicht zum Messias Israels. Zugleich aber gingen die heiligen Schriften Israels in die Befugnis des Christentums über; sie heißen nicht mehr Gesetz und Propheten, sondern Altes Testament.

Jesus bezeichnet sich zwar meistens unmittelbar selbst als den Menschensohn, so als ob das eine bereits entschiedene Sache sei, dann aber auch versteht er darunter eine noch nicht inkarnierte eschatologische Gestalt, die erst nach ihrem Erscheinen sich auf ihn und niemand anderen niederläßt; so in allen Verkündigungen vom Kommen des Menschensohnes, das mit dem des Reiches Gottes zusammenfällt. Es bedarf also hier noch einer Art Metamorphose, und die Szene, in der sich dies andeutungsweise abspielt, wie das erste Bewegen der noch im Kokon eingesponnenen Schmetterlingsflügel, ist jene »Verklärung«, in der sein Leib zu leuchten beginnt und die ja auch in der Tat bei Matthäus (17, 1—13) und Markus (9, 1—13) als »metamorphosis« bezeichnet wir. Eines aber ist sicher: ist er dieser Menschensohn (und nicht etwa einer jener falschen Propheten vom Schlage des Apollonios), dann führt von diesem erlaubten Titel der gerade Weg zu dem andern, streng verbotenen: ist er der Menschensohn, den es nur im Singular gibt, so ist er damit auch zugleich der Sohn Gottes, der sogar im Text als »monogenēs« bezeichnet wird. Das aber entscheidet sich allein durch den Gehorsam. Er muß es also darauf ankommen lassen, daß alles, was er in seiner menschlichen Natur denkt, falsch ist; so die Lehre vom nahen Kommen des Reiches. Das begreift er zum ersten Male, als die Jünger unerwarteter Weise zurückkehren; und von hier an beginnt seine Passion. Die letzte Hergabe eigenen Willens und volle Ergebung in den Willen Gottes – den er immer noch nicht versteht – erfolgt in Gethsemane. Danach ist die Bahn frei. Alles, was er nun tut, ist, seinen Opfertod heraufzubeschwören, und das Stichwort, das hierzu nötig ist, ist das erste offne Bekenntnis vor Kaiphas, daß er Gottes Sohn sei. Damit ist sein Schicksal besiegelt.

Man darf nicht vergessen – was die Evangelisten taten –, daß sich im Selbstbewußtsein Jesu ein schwerer Kampf um die Frage »Wer bin ich eigentlich?« abgespielt haben muß. Denn eines Tages mußte er ja entdeckt haben, daß seine Person jene »doppelte Unendlichkeit« aufwies, die ihn zerspaltete. Der einfachen Unendlichkeit der Person nach der Tiefe zu, so wie sie jeder hat, gesellte sich bei ihm eine andere, die noch einmal unendlich war, obgleich sich das mit dem Intellekte nicht fassen läßt. Diese doppelte Gefügtheit seiner Person – die später in der Zwei-Naturen-Lehre des Dogmas ihren Niederschlag fand – enthielt sein eignes Ringen um seine Gottessohnschaft, von dem sein melancholisches

Gemüt erfüllt war. Niemand hat den Heiland je lachen gesehen. Denn erlebnishaft bemerkte er, daß seine mit doppelter Unendlichkeit ausgestattete Person identisch war mit jener, die gesagt hatte: »Du sollst nicht töten« und früher einmal »Es werde Licht!« Hierher gehört das sonst rätselhafte Wort: »Ehe denn Abraham war, bin ich« (Joh. 8, 58). Dies und dies allein heißt »Gottes Sohn«. Niemals und bei keinem Menschen sonst hat dieses Ringen stattgefunden. Die Evangelisten wissen nichts davon; es muß aber geschehen sein; und nur bei Johannes, der es begriff, finden wir die notwendige Verknüpfung dieser eingebornen Gottessohnschaft mit dem singulären Menschensohn. –

Dies zu glauben, ist gewiß eine andere und eine bessere Sache, als es zu wissen; die Philosophie kann nicht zum Glauben verhelfen: diesen Sprung muß der einzelne selber tun. Und der erste, der ihn völlig naiv tat, war jener unbekannte Soldat am Kreuz. Den Jüngern dagegen ist in dieser Sache durchaus nicht zu trauen; ihnen fehlt das Naive. Dieses wahrhaft göttlich zu nennende Ringen um die Gottessohnschaft hat sein diabolisches Widerspiel in der gewöhnlichen Menschenwelt. Wenn sich jemand zwei empirische Charaktere zuschreibt, sich also erstens für Herrn X.Y., zweitens aber für den Kaiser von China hält und damit nicht fertig wird, so nennt man diesen einen »Schizophrenen«. Aber man sieht sofort den Unterschied: schizophren können beliebig viele werden; zwei empirische Charaktere können sich wer weiß wie oft verwechseln. Und die zwei Personen haben nur je eine einfache Unendlichkeit, nie aber eine davon die doppelte. Den Kampf Jesu aber konnte nur Einer bestehen; denn nur hier ist die andere Person keine empirische. Selbst wenn der Schizophrene sich eines Tages für den lieben Gott hält, so ist das auch nur eine empirische Person. Indessen, man beachte wohl: der einzige, der ihn während seines Lebens naiv erkennt und als »Sohn Gottes des Höchsten« anredet, ist jener Dämonische am See der Gergeneser, der von Jesus geheilt wird und dessen Teufel in die Säue fahren.*

Wenn man diese Beziehung der Titel Jesu zueinander nicht kennt, so begreift man auch sein Leben nicht. Und auch die um die Enträtselung so verdiente eschatologische Schule kann es nicht begreifen; denn sie hält die Eschatologie ja für unglaubwürdig. Damit aber ist die Basis der christlichen Religion zerstört. Ohne diese voll ernstgenommene Relation »Menschensohn«—»Sohn Gottes« ist das Christentum unwahr, und Jesus hat nur »unsere Religion bereichert«. Damit aber wird die Religion – was sie bei den meisten Gebildeten ist – ein Fall von Kultur, ein Stück Geistesgeschichte, eine Überzeugung, die man haben muß, um ein gebildeter Mensch zu sein. Kurzum: sie kommt noch in die aufsteigende Linie der Natur zu stehen, statt zu sein, was sie ist: ihr Heilungsprozeß. Während aber die übrigen Heilungen sich automatisch abspielen und jedes Lebewesen seine heilenden Säfte zugleich mit der Schöpfung mitbekam – der Baum das Harz, das Tier Blut und Lymphe –, steht der Mensch zunächst verlassen da. Denn bei seiner Schöpfung war es nicht mit rechten Dingen zugegangen.

4. DIE PROTOLOGISCHEN EREIGNISSE DES BUCHES GENESIS

Wer unbefangen und vorurteilsfrei die protologischen Kapitel des Buches Genesis liest, der erhält sofort den Eindruck: hier stammeln zwei verzückte Propheten durcheinander und reden verworren vom Anfang der Dinge und von der Schöpfung des Menschen. Es ist kein klarer Fluß eines großen Prophetenberichtes, an den man sich sicher halten kann, sondern es erinnert an die Perikopen-Stöße des Markusevangeliums, die auch nicht zusammenstimmen wollen; nur, daß Markus selber schon aus Berichten schöpft, jene dagegen aus der Natur und ihrem Hintergrunde. Sie stehen aber nicht im Widerspruch zueinander, sondern es ist, wie wenn in einem Duett von Bachs Weihnachtsoratorium ein Baß und ein Sopran in zwei verschiedenen Textläufen, die durcheinander zu schwirren scheinen, doch eben dasselbe Lied singen. Es ist im Buche Genesis nur ein anderes, als man das meistens glaubt.

Gott hat sich, so klingt es vernehmlich heraus, bei der Erschaffung des Menschen stören lassen. Während ihm die Tier und Pflanzenwelt sicher aus den Händen geht, muß er zweimal ansetzen, nachdem er gesagt hat: »Lasset uns Menschen schaffen, ein Bild, das uns gleich sei.« Er schafft einmal »nach seinem Angesichte«, das andremal »aus einem Erdenkloß« – also aus zwei gänzlich verschiedenen Schöpfungsgründen. Und was daraus entsteht, »Adam«, trägt diese beiden in sich, das heißt: tiefste Bereitschaft für die kommende Absonderung von Gott. Der Mensch ist also schon in seinem Schöpfungsgrund mißraten, und jener Apfel der Eva ist wohl die Ursache, nicht aber der Grund für den Abfall. Wegen dieser innersten Gefährdung wird Adam auch nicht dem Walten der freien Natur ausgesetzt – er ist zu anfällig –, sondern in einem Kunst-Park (paradeisos) unter Schutz gestellt, damit er nicht so unmittelbar dem ausgesetzt ist, der all dies Unheil im Schöpfungsakte verschuldet hat: der satanischen Gegenmacht. Diese muß sich daher als Schlange in den Garten Eden einschleichen, und ihr gelingt die Verführung. Damit ist die bisher latente Krankheit der Sünde in den Zustand der offnen Krise eingetreten, so wie der Apfel erst beim Fallen die schon vorher gehemmt wirkende Schwerkraft sichtbar macht. In dieser Krise befindet sich nunmehr die gesamte Menschheit; sie ist in ständigem Fall.

Adam hat aber nicht sozusagen aus heiler Haut, aus Freiheit, gesündigt – so etwas gibt es nicht –, sondern weil seine Substanz durch den Störungsakt auf die Sünde hin präformiert war. Hierfür aber trug Gott die Verantwortung, denn er hat sich stören lassen. Kein Mensch kann etwas tun, dessen Keim nicht in seinem angeborenen Charakter schlummert.

---

* Vgl. hierzu ALBERT SCHWEITZER: »Entscheidend scheint das Wissen und das Verhalten der Dämonischen gewesen zu sein. Von dem Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum wird Jesus als »der Heilige Gottes« angerufen; alsbald sucht er ihn zum Schweigen zu bringen (Mk. 1,24 u. 25). Ähnliches wiederholt sich, sobald er überhaupt mit Dämonischen in Berührung kommt. Sie schrien ihn, berichtet Markus (3, 11 u. 12), als Gottes Sohn an; er aber bedrohte sie aufs heftigste, »daß sie ihn nicht offenbar machen sollten«. Auch der Dämonische auf dem Ostufer begrüßt ihn als »Sohn des höchsten Gottes«. Wo Jesus also mit Besessenen in der Öffentlichkeit zusammentrifft, ist das Geheimnis seiner messianischen Würde in Gefahr. ... Es wird uns wohl kaum jemals gelingen, das eigentümliche Ahnen und Verhalten der Besessenen zu erklären; aber ein Grund, an den berichteten Tatsachen zu zweifeln, liegt nicht vor. Und daß sie für Jesus bedeutungsvoll waren, ergibt sich aus der Notiz des Markus, daß er die gefährlichen Offenbarer seiner Würde mit allen Mitteln zum Schweigen zu bringen suchte« (Seite 399)

Niemand kann dichten, ohne Dichter zu sein, der Seiltänzer muß die Beherrschung des Gleichgewichtes in sich tragen, und niemand kann sündigen, ohne vorher Sünder zu sein. Was aber ist die Sünde Adams? Er hat wissen wollen, »was Gut und Böse ist«. Durch den Biß in den Apfel erfährt er also nicht, daß es Gut und Böse gibt, sondern was es ist. Das heißt also: die Überführung von Gut und Böse in den Intellekt. So steht es in der Bibel. Wäre er nun, wie immer behauptet wird, »nach dem Angesichte Gottes geschaffen« und beginge die Sünde »aus Freiheit«: so wäre das unsinnig, denn er verfügte dann ja über das göttliche Wissen von Gut und Böse und bedurfte der Sünde nicht. Wäre er umgekehrt nur »aus dem Erdenkloß« geschaffen, so wäre im diese Frage gleichgiltig. Nun aber ist er aus beidem geschaffen, hat eine korrupte Natur, und auf diese wirkt der Apfel als zureichendes Motiv. Das Wissen von Gut und Böse, das nun eintritt, ist ein Vernunftwissen, und das ist die beste Basis dafür, um etwas für gut zu halten, was in Wahrheit böse ist. Und wird Gott nicht ironisch, da er zu Adam spricht: »Siehe, Adam ist geworden als unser einer und weiß, was gut und böse ist: Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baume des Lebens und esse und lebe ewiglich« – so, als wollte er fortfahren: und da du »weißt«, was gut und böse ist, so kannst du ja auch gute Taten tun –, die du für gut hältst mit deinem Wissen, die aber böse sind; gut zu sein aber vermagst du nicht, denn das kannst du nicht ohne mich! – Hier wird der Fall Robespierre präformiert. Der Satan aber hat das Spiel gewonnen; denn jetzt geht es los: Der Mensch, der sich das »Gute« selber macht über den Turmbau zu Babel bis in unsre Zeit.

Nach der Vertreibung aus dem Paradiese setzt die Zerstörungsarbeit Satans unvermittelt ein, steigert sich und treibt die Menschheit bis an den Rand jener Sintflut, die Gott mit den Worten begleitet: »Denn es reuete ihn, daß er den Menschen geschaffen hatte« (1. Mose, Kap. 6, Vers 6). Man wundert sich auch darüber, daß auf einmal, ohne daß man vorher etwas davon erfuhr, zwei Menschenarten sich mischend und das ganze Geschlecht noch mehr verderbend, auftreten, nämlich die »Kinder Gottes« und die »Töchter der Menschen« (1. Mose 6, 2) – die doch von nichts anderem herkommen können als von jenen beiden divergenten Schöpfungsakten und in denen wir unschwer die beiden allogenen Rassen wiedererkennen. Aber es nützt auch den Kindern Gottes nichts, daß in ihnen der erste Schöpfungsakt vorherrscht: sie haben den satanischen Schock der Störung mit durchgemacht und unterliegen der Sünde Adams genau so wie die Töchter der Menschen. Das ganze Menschengeschlecht befindet sich daher in einem ständigen Höllensturz, nur hie und da lichthaft unterbrochen durch die großen Kulturen, die ihn aber nicht abwenden können; denn ständig ist die viel stärkere Gegenmacht Satans am Werkt, der das schwächliche Gemüt des Menschen waffenlos ausgeliefert ist.

Gegenüber diesem Schöpfungsbefunde der Menschennatur gibt es nur zwei Möglichkeiten: ihre Vernichtung oder ihre Erlösung. Die Vernichtung wird durch die Sintflut eingeleitet; aber hier tritt als unüberschreitbare Grenze doch eben die Familie des Noah auf, über die Gott nicht hinwegkam. Es ist so, als ob er bei der Erschaffung des Menschen die Freiheit verloren habe und nicht wieder zurückkönne. Die Beziehung Gottes zum Menschen ist eine schicksalhafte auch für Gott. Soll man so weit gehen zu sagen, was der Dichter OSKAR SCHIRMER in seinen »Sätzen« ausgesprochen hat: »Jedes Fragment macht seinen Schöpfer zum Fragmente?« Dann könnte Gott vom Menschen nicht ablassen – es sei denn, er bliebe selber Fragment. Der Gang der Bibel und ihrer latenten Heilsgeschichte zeigt, daß Gott nicht vom Menschen abläßt. Nach dem Verlaufen der Sintflut verspricht er feierlich, diesen Weg der Vernichtung nicht mehr zu beschreiten. Bleibt nur der andere, um der satanischen Gegenmacht Halt zu gebieten: der durch Erlösung.

In den christozentrischen Partien der Theologie, die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder aufgetreten und die den Ton auf den zweiten Artikel des Apostolikums verlegen, kommt in die Gottesvorstellung unvermeidlich ein Motiv der Minderung hinein. Das ist am extremsten bei Markion von Sinope der Fall, der in der alten Kirche ein Jahrhundert lang Einfluß ausgeübt hat. Bei ihm wir Gott geradezu ein stümperhafter Demiurgos, der alles schlecht gemacht hat und der daher auf das Dringendste der Erlösung durch den »unbekannten Gott« Jesus Christus bedarf. Markion verwies, gleich Schopenhauer, mit Hohn auf die Worte, die stereotyp während des Sechstagewerkes wiederkehren »und er sahe, daß es gut war«. Markion, der Asket war und die Materie haßte, neigt seiner ganzen Geistesverfassung nach zur Überspitzung. Aber es soll von ihm, so sagte mir ein katholischer Geistlicher, ein Wort geben, das lautet:

Deus Creator in diminutione,
Deus Salvator in augmentatione.

»Gott, als Schöpfer, befindet sich im Zustande der Minderung; Gott, der Erlöser in dem der Erhöhung«. Und das klingt schon anders. Ich habe dieses tiefsinnige Wort in Harnacks Markion-Ausgabe nicht gefunden; auch bei Tertullian, seinem Gegner, suchte ich es vergeblich.* Es muß aber gefallen sein, denn sonst wäre es nicht da; vielleicht lief es über die mündliche Tradition. Es verdient, aufbewahrt zu bleiben, weil es, entgegen dem eigentlichen Extremismus des Markion, gerade eben so viel enthält als ertragen werden kann. Die Kirche freilich ertrug es nicht, sondern sie erklärte Markion zum Häretiker und stellte das volle Glaubensbekenntnis wieder her: »Ich glaube an Gott den Allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden.«

Aber man ist doch gezwungen, die protologischen Kapitel der Bibel so zu lesen, wie jener gemilderte Markion-Spruch es anweist. Denn das Dogma ist nur Glaubensnorm, nicht der Glaube selber; zudem ist es nur im Raume der Kirche wahr und nur als Bekenntnis, nicht aber als Indikativ und assertorisches Urteil außer ihm; sein asymptotischer Charakter bricht immer wieder durch, sowie man es anfaßt. Stelle ich die Frage, ob und wieso Gott allmächtig ist, so gerate ich in einen unheilvollen Widerspruch, der bis zu Gottes Ohnmacht führt. Das Stammeln gottverzückter Propheten wiegt nun einmal schwerer, als der in ruhigen Sesseln und abgemilderter Frömmigkeit durchdachte Gottescharakter. Der klare Urtext der Bibel spricht eindeutig gegen Allmacht und Allwissenheit Gottes – so ohnehin –;

---

* Auch der Herausgeber des Tertullian, Dr. Emil Kroymann, den ich danach fragte, kannte es nicht.

denn ein solcher läßt sich nicht mitten im wichtigsten Schöpfungsakte stören und bereut nicht, was er getan hat. Aber der Anruf Gottes als des Allmächtigen und Allwissenden vom Gebete her bleibt trotzdem vollgiltig erhalten. Sowie ich dagegen den bloßen Indikativ ausspreche »Gott ist allmächtig« und ihn außerhalb des Glaubens und außerhalb des Gebetes zu meiner religiösen Überzeugung machen will, geht alles verloren, und unversehens gerät man gar in Lästerung. So ist der Glaube nun einmal beschaffen. Die geringste Mitbeteiligung syllogistischer Verfahren zerstört alles. Denn wenn ich aus dem Satze: »Gott ist allmächtig« die logische Folgerung ziehe: also kann er auch machen, daß eines Tages die Winkelsumme im planimetrischen Dreieck größer ist als zwei Rechte – so sieht man, wohin man damit kommt. Und ich brauche nur Gott zu definieren als das »vollkommenste Wesen«, ‚also'...und ich stehe mitten in dem famosen ontologischen Gottesbeweis von Anselmus von Canterbury, der heimlich das Sein zu einem der Merkmale der Vollkommenheit macht. Gott ist allmächtig, also kann er machen, daß morgens die Sonne am Himmel stehen bleibt. Die Sonne aber ist auch im Tale von Gibeon weitergelaufen trotz des Josua Gebet. Denn die Natur bricht niemals ihr Gesetz. Wird aber im Glauben gesprochen »Gott der Allmächtige«, so bleibt das trotzdem wahr, und jeder weiß auch, was es zu bedeuten hat.

Zu sagen, die Naturgesetze könnten aufgehoben werden, ist genau dasselbe, als wollte man sagen: der von Gott geschaffene Esel könne morgen ein Kaninchen sein. So aber sieht die syllogistisch erschlichene Allmacht aus, und es gibt Menschen, die sie für eine besonders hohe Art von Frömmigkeit halten. Das Buch Genesis berichtet stets nur von der Erschaffung einzelner Dinge, der Gestirne, des Lichtes, der Pflanzen und Tiere, aber es verschweigt das Gesetz, das sie unverletzlich verbindet. Das aber ist mitgeschaffen. Denkt man darüber nach, so steht Gott in voller Ohnmacht da. Denn als er der *natura naturans* Vollmacht gab, entäußerte er sich des eignen Eingriffes und nur, weil er das tat, konnte der Psalmist zu seinem Ruhme singen:

> »Herr Gott, wie sind Deine Werke so groß und viel.
> Du hast sie alle weislich geordnet,
> Und die Erde ist voll Deiner Güter!«

Die Sonne also ist weitergelaufen im Tale Gibeon und hat nicht eine Sekunde später den Horizont erreicht, als es der weislichen Ordnung entspricht. Diese aber ist den Dingen immanent und unbrechbar; nur der Schöpfungsakt selber ist transzendent und geschieht aus Freiheit.*

Dennoch ist ein Spielraum für das Wunder frei, ja, die Unbrechbarkeit der Naturgesetze kann sich in gewissen Lagen nur durch ein Wunder manifestieren. Wenn Jesus zum Gichtbrüchigen sagt: »Deine Sünden sind dir vergeben«, und dieser in Wirkung dieses Wortes aufsteht und wandelt: so ist das ein Wunder, das im Leben Jesu gar nicht ausbleiben konnte und das genau wörtlich und nicht anders so geschehen ist, wie es von den Synoptikern berichtet wir. Denn nachdem das Wort gefallen war, daß die Sünden »aufgehoben« sind (ἀφεωνται), wäre es ein Wunder gewesen, wenn der Kranke nicht aufgestanden wäre. Jesus hat mit diesem Wort genau die Stelle berührt, an der die metaphysische Krankheit der Erbsünde und die empirische ineinandergewoben sind. Diese Verwachsung hat er mit seinem Wort gelöst und damit die Krankheit aus den Angeln gehoben. Alle Wunder Jesu hätten auch ausbleiben können – dieses nicht; denn es trifft genau den Kern der Religion. So kann, man sieht es, der Streit, »ob es Wunder gibt«, zu einem bloßen Streit um Worte werden. Wäre Orestes Jesus begegnet: er hätte zu ihm genau dasselbe gesagt, und die Erinnyen wären für immer verschwunden. Denn die Natur bricht niemals ihr Gesetz. »Vergebung der Sünde« aber und Abheilung der Krankheit sind innerlich verwandte Prozesse; kein Wunder also, daß es Heilungswunder gibt. Freilich muß das Wort »Deine Sünden sind dir vergeben« auch die Wahrheit aushalten; sie müssen wirklich aufgehoben sein. Das aber kann nicht jeder und nicht jedes Wort; das Wort Gottes aber immer. Und Jesus läßt sogar die Gelegenheit nicht vorübergehen, die umstehenden Pharisäer auf das Fragwürdige der Sache hinzuweisen; denn er sagt: »Was ist leichter zu sagen: Dir sind deine Sünden vergeben! oder: Stehe auf und wandle?« Daß aber Krankheit Wirkung der Sünde ist, steht außer Zweifel. Den archimedischen Punkt freilich zu finden, aus dem heraus beides gemeinsam aufgehoben werden kann, das ist die Kunst der großen Wundertäter. Andere Wunder Jesu, die berichtet werden, sind unglaubwürdig, so das auf der Hochzeit zu Kana. Er tat so etwas auch ungern. Dagegen halten die Totenerweckungen stand. Und ich glaube auch an die eigne Auferstehung Jesu – so oder so –, nur will ich nicht verraten, weshalb ich das tue. Ob er auf dem Meere gewandelt ist, weiß ich nicht, tut auch nicht not zu wissen. All das kann ebensogut auch nicht geschehen sein; die großen Heilungswunder aber nach dem Muster des Gichtbrüchigen tragen den Stempel der Notwendigkeit, – nämlich der Religion selber.

Nach alledem – und hier kommt das erste Wetterleuchten des Heilsplanes auf – rührte Gott ein Verhängnis an, und zwar sein eignes, als er zu Adam und Eva sprach: »Seid fruchtbar und mehret euch!« Mit diesem Wort war die Liebe in der Welt. Genau so aber, wie mit den Gestirnen die Schwere mit gesetzt ist samt ihrem unfehlbaren Gesetz, genau so auch ist durch die Liebe, da sie nun einmal da ist, deren Gesetz mit gesetzt und transzendental gesichert. Das aber reicht in die Tiefe der Natur an den Rand ihrer reinen Ereignisse. In dieses Gesetz ist Gott mit einbezogen, er konnte nicht mehr vom Menschen los, gerade weil die Schöpfung mißlungen war. Aber nur diese Kraft und keine andre war imstande, der herrschenden Satansmacht etwas Profundes entgegenzusetzen, eine Schwelle, über die ihr Gebieter nicht hinwegkann.

---

* GOETHE an Lavater, 9. August 1782: »Du hältst das Evangelium, wie es steht, für die göttliche Wahrheit, mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, das ein Weib ohne Mann gebiert und daß ein Toter aufersteht; vielmehr halte ich dieses für Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur.« (Sperrung von mir.)

Der Schöpfungsbericht des Buches Genesis pflegt mit den Augen des naiven Realismus gelesen zu werden, in dessen Geiste er in der Tat auch verfaßt ist. Es klingt so, als ob die Dinge, die hier einzeln nebeneinander geschaffen werden, Dinge an sich selber sind. Indem aber Gott die Gestirne schuf, sage er heimlich zu ihnen »Beweget euch!« Denn sie bewegen sich ja. Indem er das aber sagte, meinte er »Fallet!« und damit »Seid schwer!«. Denn alles Bewegen der Gestirne ist gehemmtes Fallen durch die Schwere. Das Gravitationsgesetz aber, das damit in Kraft tritt, enthält Elemente, die mit Notwendigkeit von einem erkennenden Subjekt gedacht werden müssen: die Materie und ihre Prädikabilien, Raum und Zeit sowie die geometrischen Formeln, nach denen sich die Stärke der Schwere im Vergleich zur Entfernung regelt. Damit aber ist der subjektive Pol der Naturachse gesetzt. Denn Mond und Sterne können sein oder nicht sein (das ist »*prawda*«); schwer sein aber und nach den Gesetzen der Schwere sich bewegen, das müssen sie notwendig (»*istina*«). Und als Gott sprach: »Es werde Licht!«, schuf er das Auge. Als Gott aber zu Adam und Eva sprach: »Seid fruchtbar und mehret euch!«, da holte er seine eigne Natur mit herauf, und als diese im Eros da war – der auch nach klassischer Überlieferung der älteste Gott ist –, da war auch dessen transzendentaler Charakter da, der mit Notwendigkeit immer auf die Person geht. Denn die Liebe sitzt nicht in der Spitze des Fleisches als ein Lustreiz auf, sondern sie lagert im subjektiven Pol der Achse der Natur. So schuf Gott in Wirklichkeit eine Welt, die Erscheinung ist und transparent, obwohl die Sprache der Bibel so klingt, als wäre von Dingen an sich die Rede. Wenn man diesem naiven Realismus traut, so entsteht Widerspruch auf Widerspruch, und daher datieren auch alle Angriffe der Aufklärung. Und obwohl Gottes Allmacht durch das von ihm selbst geschaffene Gesetz zugleich Ohnmacht wird, so ist er doch um des Wortes selber willen der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden.

Auf die Liebe aber, nachdem sie einmal in die Schöpfung eingesetzt ist, hat die satanische Gegenmacht es besonders abgesehen. Denn nichts sichert sie davor, in Haß umzuschlagen und die Welt in Flammen und Untergang zu versetzen. Da die Menschen ihr ausgesetzt sind, so muß dieser allein zu Erlösung bereiten Macht etwas geschehen, das dem Verfall an den Satan eine unübersteigbare Schranke setzt.

*

Der Schöpfungsbericht des Buches Genesis gilt allgemein als die vollkommenste Darstellung von den Urszenen der Welt. Allein es gibt doch eine Ergänzung gleichen Alters, in der zwei Themen deutlicher herauskommen als dort, nämlich das der Liebe und das von der Achse der Natur. Es ist der Schöpfungsbericht des Rig-Veda (in der Übersetzung von PAUL DEUSSEN). Ich führe ihn hier an.

Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein.
Kein Luftstrom war, kein Himmel drüber her. —
Wer hielt in Hut die Welt; wer schloß sie ein?
Wo war der tiefe Abgrund, wo das Meer?

Nicht Tod war damals noch Unsterblichkeit,
Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar. —
Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
Das Eine, außer dem kein andres war.

Von Dunkel war die ganze Welt bedeckt,
Ein Ozean ohne Licht, in Nacht verloren; —
Da ward, was in der Schale war versteckt,
Das Eine durch der Glutpein Kraft geboren.

Aus diesem ging hervor zuerst entstanden,
Als der Erkenntnis Samenkeim: d i e L i e b e ; —
Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
Die Weisen forschend in des Herzens Triebe.

A l s q u e r h i n d u r c h s i e i h r e M e ß s c h n u r l e g t e n ,
Was war da unterhalb? Und was war oben? —
Keimträger waren, Kräfte, die sich regten,
Selbstsetzung drunten, Angespanntheit droben.

Doch, wem ist auszuforschen je gelungen,
Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
Wer sagt es also, wo sie hergekommen? —

Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
Der weiß es! – oder weiß auch er es nicht...?

»Als quer hindurch sie ihre Meßschnur legten« – das scheint mir wie die Achse der Natur zu klingen. Tausend Jahre vor Christi Geburt und etwa gleichzeitig mit den stammelnden Propheten des Buches Genesis!

5. DER HEBRÄERBRIEF ÜBER DIE ERSCHEINUNG CHRISTI

Frage ich nach dem Sinn der Welt als Ganzem, außerhalb der Religion, so kann mir niemand diese Frage beantworten. Die einen sagen, er sei die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes – aber da wird eine neue Unbekannte eingeführt: was heißt »Vervollkommnung«? Die andern sagen: das Leben ist um seiner selbst willen und durch Zufall da, wie es der Darwinismus tut: aber das ist die Negation von »Sinn«; wieder andere: die Welt sollte nicht dasein, denn sie ist ihrem Wesen nach Leid. Dieser Standpunkt des Pessimismus aber übersieht, daß Schmerz, Leid, Unlust, auch wenn sie noch so tief gehen, keine Tiefendimension haben; diese kommt nur der Freude zu; es wird also mit zweierlei Maß gemessen. Kurzum: es gibt, wenn man die Religion ausläßt, keine Möglichkeit, von einem Sinn oder Wert der Welt giltig zu sprechen.

Die Lage verändert sich aber von Grund aus, wenn ich die Religion in die Welt als deren wesentlichen Bestandteil einbeziehe. Dann gehört sie zu ihr, wie das Wachstum zur Pflanze. Dann darf sie aber auch keine modenhaft wechselnde Affäre des »menschlichen Geistes« sein – den es nicht gibt; auch nicht des menschlichen Herzens, das mit zu den Schildbürgereien gehört, sondern der ständig wirksame Heilungsprozeß der Natur selber. Wer will die Religion retten vor jenen zielsicher geführten Angriffen, die schließlich in der so überzeugenden Parole münden »Opium« fürs Volk? Niemand kann das. Unangreifbar aber wird ihr Grundbestand, wenn man sich zu jenem vorerst lästerlich klingenden Satze entschließt: daß die Heilung der tierischen Wunde und das Heil der menschlichen Seele derselbe Vorgang sind; er führt aber in Wirklichkeit zur Apotheose der Religion. Sie wird reines Ereignis der Natur: und damit hört allerdings der menschliche Geist und das menschliche Herz auf, eine bloße Krähwinkelei zu sein.

Ich kann den gewöhnlichen Heilungsvorgang an der tierischen und pflanzlichen Wunde weder verstehen noch begreifen, wenn ich den Einzel-Organismus, den ich vor mir habe, nicht als zweckmäßig ablaufend betrachte. Jeder Biologe und jeder Arzt, er mag so ungläubig und so aufgeklärt sein, wie sein Widerspruchsgeist ihm befiehlt: jeder wendet, ohne es zu wissen, die von Kant entdeckte teleologische Urteilskraft an, sonst kommt er nie zu einem Ergebnis, und alles, was er redet, geht fehl. Denn die teleologische Urteilskraft ist *a priori* und transzendental, trägt also den Stempel der Notwendigkeit. Ist man frei von Ressentiment gegen die Kirche, wie es GOETHE war, so bricht man in Bewunderung aus und spricht von »Gott-Natur«. Dieses Wort aber, das so viel Begeisterung unter der deutschen Halbbildung hervorgerufen hat, bezieht sich auf die heilen Organismen. Goethe mochte das Kranke nicht; denn er war selber ein schwerer Hypochonder und Melancholiker. Aber es steckt in ihm jener Enthusiasmus, der jeden ergreift, wenn er – als Nichtdarwinist – auf den archetypischen Grund der erscheinenden Gestalten gestoßen ist. Keineswegs aber ist mit jenem Worte gesagt, daß es zur Erklärung der Naturgebilde eines Gottes im Sinne der Bibel bedarf. Den feinen Unterschied, der doch später so aufrührend wurde, hat schon ARISTOTELES gewittert, als er sagte: »Dämonisch ist die Natur, nicht göttlich.« Die platonischen Ideen aber sind δαιμονες und das meinte GOETHE mit »Gott-Natur«.

Nun sind aber die Organismen nicht heil, sondern jeder wird im Verlaufe seines Lebens der Verwundung ausgesetzt, sei es, daß das Eichenblatt von der Gallwespe gestochen wird – und sich wehrt – oder der Hirsch, vom Wolf gebissen, sich das Blut leckt; oder daß Orestes glaubt, seine Mutter töten zu dürfen und hinterher alle Götterkulte frequentiert: vielmehr »alle Kreatur ängstigt sich noch immerdar« – das hatten von altersher alle Mysterienkulte gesagt.

Da aber Heilung vorkommt und die ganze Natur mit dem Menschen durchzieht, so können die Archetypen der Naturgebilde nicht unverbunden nebeneinanderliegen, sondern müssen eine gemeinsame Basis haben. Diese nannte die neuplatonische Philosophie – wenn auch mit schwankender Sicherheit – den Logos. Mit diesem schwerwiegenden Wort aber, »durch das alle Dinge gemacht sind«, ist gesagt, daß auch die Welt als Ganzes der Zweckmäßigkeit unterliegt, daß sie einen heilsgeschichtlichen Sinn hat. Es ist nun die Tat des johannëischen Geistes, gesagt zu haben, daß dieser Logos einmal und zu bestimmter Stunde »Fleisch geworden« sei.

Das ist eine ungeheuerliche Behauptung, die nicht so ohne weiteres hingenommen werden kann, sondern an der die Erkenntnis herausgefordert wird, ihre höchste Probe zu bestehen. – Gott war es nicht gelungen, Adam nach seinem Ebenbilde zu schaffen; das geht so weit, daß er nach dem Fall sogar dieses Schöpfungsmerkmal an ihm – das ja immerhin auch da war – verleugnet und ihn darauf verweist, daß er ja aus Erde gemacht sei. »Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden«, so endet der Fluch Gottes auf sein Geschöpf (1. Mose 3, 19). Kurz darauf aber hören wir den anderen Propheten, wie in einem Krampfe reden: »Da Gott den Menschen schuf, machte er ihn nach dem Gleichnis Gottes« (1. Mose 5, 1). Wer will das alles sinnvoll vereinigen? Der Sinn, Logos, kann nur in der geheimen Teleologie der ganzen Natur gefunden werden, wenn man ihren Heilungsprozeß in sie einbezieht. Es gibt eine objektive Heilsordnung der Natur aus Liebe, das ist die Verkündigung des Johannes. Denn die Bindung Gottes an den Menschen war schicksalhaft geworden – so wie es nur in der Liebe vorkommt –, aber auch des Menschen an Gott, falls er nicht auf Erlösung verzichten will. So aber, wie die bloße Schöpfung verlaufen war und weiter läuft unter ständiger Bedrohung durch die meist siegreiche satanische Gegenmacht, so konnte es nicht weitergehen. Wie aber, wenn oberhalb des Menschen sich Schöpfungsakte vollzögen, deren einer noch außerdem ein Sendungsakt ist? Und wenn in dieser Sendung das Fleischwerden des unverfälschten Ebenbildes doch gelungen wäre? Das aber ist es, was Jesus von Nazareth eines Tages in sich entdeckte und was er mit dem offenen Geheimnamen des Menschensohnes ohne Unterlaß nannte. Niemand aber verstand ihn. Der Verfasser des Hebräerbriefes kommentiert die Substanz Christi mit den alles sagenden Worten: er sei »der Abglanz, ἀπαυγισμα, von Gottes Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου« (Hebr. 1, 3). Also keine Mischgestalt aus Ebenbild und Erdenkloß, sondern reines Ebenbild und Fleisch geworden. Das ist der geglückte Zusammenfluß von Schöpfungsakt und Sendungsakt in der Person Jesu, der zugleich

Menschensohn und Sohn Gottes ist. Daß so etwas einmal kommen würde, drückt sich in der allgemeinen Erlösungserwartung aus, die, damals gehäuft, sich aller Völker bemächtigte. Sie spitzt sich, astrologisch deutlich betont, in Richtung auf Galiläa zu und ließ auch, was die Zeit angeht, keinen Spielraum offen. Daher das pünktliche Eintreffen der Magier aus dem Morgenlande.

*

Die Kirche hat alle Einschränkungen der Allmacht und er Weisheit Gottes im Dogma abgelehnt. Das ist ihr gutes Recht; denn sie ist dazu da, die Religion dem Volke zu sichern, und darum bindet sie sie, so wie die Natur das Wasser im Granit. Es wird daher niemals gelingen, selbst auf den klaren Text der Bibel hin, sie davon abzubringen. Denn noch niemals hat die Philosophie Einfluß auf das Dogma gehabt und kann es auch nicht, da ihre Wurzeln verschieden sind. Die Philosophie redet auch nicht gern von Gott und den protologischen Dingen; es ist ihr dabei zumute wie den Söhnen Noahs, da sie des schlafenden Vaters Scham bloßliegen sahen.

6. JOHANNES

Das Evangelium des Lukas zeichnet sich gegenüber den beiden Urevangelien durch eine reiche Übermalung aus, die ihm seinen besonderen Reiz verleiht; aber die synoptische Verwirrung wird in ihm nur noch größer. Wären diese drei ersten Evangelien Biographien, so müßte man als erstes fragen: wie kann ein Mensch, der ihr Träger ist, ein solches Leben überhaupt aushalten? Denn es muß ja doch eine unerträgliche Qual gewesen sein, daß die Parusie nicht eintreffen wollte, obwohl sein ganzes messianisches Selbstbewußtsein auf ihr ruhte. Konnte dieses Leben überhaupt mit rechten Dingen zugehen? Aber die synoptischen Evangelien sind keine Biographien, sondern Perikopen-Bündel und Gerüchte; der rote Faden muß irgendwo im Hintergrunde verlaufen.

Bei Lukas kommt nun noch ein ganz neues Motiv hinzu, das die andern nicht kennen und das die Lage weiter versteift. Jesus wird (Lk. 17, 20) von den Pharisäern scharf in die Enge getrieben mit der präzisen Frage, die kein Ausweichen duldet: »Wann kommt das Reich Gottes?« Und er antwortet überraschend und neuartig und völlig widersprechend seinem sonstigen Tun: »Das Reich Gottes komm nicht mit äußerlichen Gebärden...sondern es ist inwendig in euch«. Dazu freilich braucht man nicht die zwölf Jünger auszusenden mit den eiligen Worten: »Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen...« Und es ist auch nur wie ein kurzer Blitz in seinem Gemüte, dieses Wort vom »Himmelreich inwendig in euch«; denn wenige Verse später bricht es in eschatologischem Hochstil los, dringender denn je: »Und wie es geschah zu den Zeiten Noahs, so wirds auch geschehen in den Tagen des Menschensohns. Sie aßen, sie tranken, sie freieten, bis auf den Tag, da Noah in die Arche ging, und kam die Sintflut und brachte sie alle um« usw. usw. (LK. 17, 26ff.). Wie ist das durchzuhalten? Jesu Leben ist, daran kann gar nicht gezweifelt werden, durchweg auf Endzeit-Ereignisse gestimmt. Aber das Wort vom »Himmelreich in uns« ist gefallen, und es würde die ganze Eschatologie mit einem Schlage zunichte machen, wenn es so gemeint gewesen wäre, wie die liberale Theologie, die Apologetik des bürgerlichen Christentums, es haben will. Es ist wirklich gefallen, und es ist wirklich ernst gemeint; Lukas hat es nur nicht verstanden. Und bei Matthäus geht es ja ähnlich her: da haben wir zunächst die großen Kapitel der Bergpredigt, die man als eine Verkündigung des innerlich gedachten Reiches Gottes verstehen muß; dann folgen eine Reihe Wunderheilungen, und schließlich kommt es doch zu jener Aussendung der Zwölf (Matth. 10, 22), die nur eschatologisch verstanden werden kann.

Das Himmelreich ist ja aber kein bloßes Gewitter, das einfach niedergeht, es ereignet sich nicht neben den empirischen Unglücksfällen: es hat vielmehr seine Wurzel im Welthintergrunde und, um Erfahrung zu werden, bedarf es des subjektiven Poles. Denn nichts ist Erfahrung, was nicht beides hat. »Himmelreich in uns« heißt also das, was über die bloße Buße hinaus noch nötig ist, um für die frei vom Objekte her herandrängenden uranischen Kräfte Empfangsorgan zu sein und Erfahrung zu werden. Denn auch diese Erfahrung ist echt und vollgiltig, das heißt aber, sie ist Erscheinung. Wie die Lichtätherwellen solange im dunklen Weltraum sich vergeudeten, als die Lebewesen an ihrem Kopfe nur nervös empfindliche Warzen trugen, aber Licht wurden, als diese sich zu Augen bildeten: genau so vergeuden sich die Himmelreichskräfte nutzlos, ja gar zerstörend, ehe nicht das »Himmelreich in uns« da ist, der subjektive Pol, durch den das Reich selbst Erfahrung wird. So aber, im transzendentalen Sinne, besteht das Lukaswort zu Recht, und es ist der wichtigste Satz im ganzen Evangelium; nicht aber so, daß das Himmelreich überhaupt bloß »in uns« sei, wie das Bürgertum glaubt, das sich die Sache gemütlich machen will. Denn damit wäre die übrige Natur von der Erlösung ausgeschlossen; das aber hat nie ein Christ geglaubt. Jesus aber hat richtig gehört.

Ganz im Vordergrunde liegt die Lehre des Herrn von der »Drangsal«, die dem Anbruch des Reiches vorausgeht. Sie trägt den griechischen Namen »peirasmós« und kann, von innen gesehen, auch mit »Versuchung« übersetzt werden. Sie zu erleiden, bedarf es keiner Neubildung im subjektiven Pol; hier regnet es Pech und Schwefel vom Himmel, die Erde tut Klüfte auf, das Meer rauscht über, und die Sonne verfinstert sich, die Menschen verüben Krieg und Mord aneinander und verraten sich; der Vater ist nicht vor dem Sohne, der Bruder nicht vor der Schwester, der Bräutigam vor der Braut nicht sicher: jeder kann der Denunziant des andern sein, und die Herrschaft der satanischen Gegenmacht läßt keinen Zweifel zu. Das ist Peirasmós; und man kann daher sowohl beten »und führe uns nicht in Versuchung«, wie auch – eschatologisch – »und führe uns nicht in die Drangsal«. Zeiten der Drangsal gibt es viele, und auch Euripides hat sie gehört, als er den Orestes in der taurischen Iphigenie sagen läßt:

»Ein großes Wirrnis ist im Götterreich
Und bei den Menschen...« (572).

Sie kehren periodenhaft wieder; aber damit ist nicht gesagt, daß hinter ihnen das Reich Gottes kommt. Sie können sich ebensogut wieder verlaufen; aber es kann auch sein, daß sie jenseits eines bestimmten *limes* in das Reich des Satans münden. Das hängt davon ab, was der Mensch anbetet. – Jesus aber stand daneben mit unruhigem Fuße, sagte, dieser Peirasmós sei der letzte, und jetzt käme das Reich Gottes, gleich jetzt, diesen Herbst, spätestens, ehe der erste Heilige stirbt; – aber es kam nicht. Bleibt hier bloß noch ein Träumender übrig, der die Welt nicht kannte, oder doch noch etwas anderes; vielleicht gar Alles?

Man kennt die ausgesprochene Geringschätzung, mit der die protestantische Bibelkritik das Johannes-Evangelium gegenüber den Synoptikern behandelt. Diese allein seien historisch beachtenswert, in ihnen sei das wahre Leben Jesu enthalten, während »Johannes« eine Art Dichtung sei oder Apologetik, wenn nicht Schlimmeres; natürlich sei es auch »unecht« und stamme von Presbyter Johannes oder sonst jemandem, keinesfalls aber vom Jünger. Es liegt hier aber mehr eine unbewußte Verschwörerstimmung gegen Johannes, den Autor, vor, ähnlich wie die gegen Homer seinerzeit; denn die philologischen Einwände reichen nicht aus. Um aber eine solche Frage zu entscheiden, muß man auch hören können; und die Stimme des Jüngers tönt deutlich genug. Es ist nur ein Nebenbeweis, wenn man auf die merkwürdige Detail-Kenntnis an ganz unwesentlicher Stelle hinweist bei jemandem, dem es gerade nur um das Wesentliche zu tun ist. Wichtig ist dagegen, daß ihm etwas bekannt war, was jedem andern entgehen mußte, der nicht, wie er, eine privilegierte Stellung einnahm. Johannes wußte von einer geheimen *reservatio mentis* Jesu, die nicht etwa List war, sondern die sich unwillkürlich einstellte, nachdem er mit so überzeugender Sicherheit das Eintreffen des Gottesreiches für ein bestimmte, und zwar kurze Zeit behauptet hatte. Die *reservatio mentis* aber lautet: Das Reich Gottes tritt im Unendlichen ein. Das ist die Entdeckung des Johannes an seinem Meister, und aus ihr ist sein Evangelium geschrieben.

Sage ich: das Reich Gottes kommt, von heute an gerechnet, in drei Monaten, dann aber, es kommt, ehe der erste Heilige stirbt, zuletzt: ehe dieses Geschlecht vergeht – so habe ich endliche Termine angegeben, an denen, wie das Jesus tat, die Wirklichkeit gemessen werden kann. Sage ich aber, durch den Verlauf dieser Wirklichkeit an den Rand der Verzweiflung gedrängt: »das Reich Gottes kommt im Unendlichen« – so sage ich damit, daß es überhaupt nicht kommt. Und diesen Standpunkt, das hat ihm Johannes ablauschen können, hat Jesus für einen Augenblick eingenommen. Der nächste aber schon brachte bei ihm ganz etwas anderes, als jenes verzweifelte Abzählen ins Unendliche, durch das nichts gewonnen war. Er brachte nämlich den plötzlichen Übergang aus dieser gedachten und gezählten Welt in die anschauliche, wobei der Begriff des Unendlichen mitgenommen und nicht etwa draußen gelassen wurde. Dieser aber drohte den Zusammenhalt der empirischen Außenwelt zu sprengen, und es geschah ein neuer Sprung: vor dieser Welt des Vordergrundes verschloß Jesus die Augen (μυειν) und drang durch einen Akt der Versenkung, der ein besonderes Charisma des *homo religiosus* ist, in deren Raumtiefe ein. Durch diesen Akt aber wurde der aus der gezählte Welt mitgenommene Begriff der Unendlichkeit in den der Ewigkeit verwandelt. Das aber ist der Standpunkt der Mystik. Diese ist demnach das genaue Widerspiel zur Wissenschaft, durch die allemal die anschauliche Welt in eine gezählte aufgelöst wird. Die Mystik, eine große Wohltäterin des Menschengeschlechtes, führt alles Gedachte und Gezählte in Anschauung über, geht dann aber noch weiter über die Formen hinweg in die Tiefe. Von dorther strömen ihr heilsame Kräfte zu, falls ihr Weg von Gebeten begleitet war. Alle mystische Erkenntnis aber ist Wissen durch Nichtwissen. Die Wissenschaft, die gar nicht beten kann, fällt mit derselben Sicherheit in die Hände der satanischen Gegenmacht. Mystik aber ist, rein gebraucht, frei von Schwärmertum und Willkür.

Ewigkeit ist das Erlebnis des Unendlichen in der anschaulichen Welt. Aus ihr heraus und von ihr spricht der johannëische Jesus. So aber hat er wirklich gesprochen, die Synoptiker haben das nur nicht verstanden. Man kann die Mystik in ihrer strengen Form im Leben Jesu nicht auslassen, ohne dieses Leben zu unterbrechen. Spricht er also vom »ewigen Leben«, so meint er nicht ein Leben, das unendlich lange dauert, im übrigen aber, leicht verbessert, bleibt, was es ist, sondern dann ist von einem qualitativ anderen die Rede, das in das gewöhnliche »von dieser Welt« heimlich eingehüllt ist, und das keine Beziehung zur Zeit hat. Es ist aber unvermeidlich, daß die Zeit sich immer wieder meldet und Unruhe stiftet, da das Erlebnis der Ewigkeit ja selber in ihr geschieht. Das ist die Klippe, um die alle Mystik herum muß. In einen *sub specie aeternitatis* gesprochenen Satz, wie den »Ehe denn Abraham war, bin ich« (Joh. 8, 58), mischt sich immer das empirisch Zeitliche ein, und die Pharisäer, die ihn hörten, entsetzten sich über ihn; denn sie verstanden es natürlich nicht und waren schnell mit dem, was sie unter Gotteslästerung verstanden, bei der Hand. Daß aber auch die Schöpfung selber in die Ewigkeit gehört und in der Zeit nie stattgefunden hat, daß Adam ständig aus dem Paradies vertrieben wird und immer der Biß in den Apfel erfolgt, das ist die furchtbarste Konsequenz der reinen Mystik. Denn es ist doch so: zähle ich in der Zeit meine Vorfahren bis in das graueste Altertum zurück, so stoße ich doch niemals auf Adam, sondern immer nur auf meine Vorfahren, von denen jeder seinen Vater hat. In diese Reihe gehört Adam nicht. Er ist keine geschichtliche, sondern eine protologische Gestalt, mit der allemal ich selber gemeint bin. Und ich habe natürlich die Erbsünde nicht etwa im biologischen Sinne von ihm erworben, sondern ich besitze sie, Adam, der ich bin, in transzendentaler Weise. Der johannëische Jesus aber redet vom Standpunkt der Mystik, und so gehört auch das Himmelreich, das er bei den Synoptikern zeitlich verkündet, in die Ewigkeit. Seine Parusie erscheint daher in einem ganz besonderen Lichte. Aber es läßt sich unter dem Druck der Buchstabenschrift und der Grammatik nun einmal nicht anders darstellen als in zeitlicher Reihenfolge. Wäre das Johannesevangelium, dazu das Buch Genesis gleich dem Taoteking in chinesischer Bilderschrift verfaßt – es wäre gar nicht auszudenken, welche Herrlichkeit da entstanden wäre. Aber Zauberworte und Bilderschrift, und dann noch dieses Thema, das wäre zuviel für das gebrechliche Menschengeschlecht gewesen.

Bei alledem bricht für Johannes die eigentliche Endzeit-Lehre Jesu bis auf einen kleinen Rest zusammen; denn in der Ewigkeit gibt es keine letzten Tage. Ein solcher Rest findet sich etwa in dem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, da der Herr sagt: »Hebet eure Augen auf und sehet in das Feld; denn es ist schon weiß zur Ernte!« (Joh.

4, 35). Aber er treibt darum keine eschatologische Politik mit allen Finessen, wie bei den Synoptikern; es wird niemand »bedräuet«, wenn er an das Messianitätsgeheimnis rührt, sondern ganz offen spricht er selbst davon: »Ich bin's von dem du redest!« Er selber nennt sich im Tempel Gottes Sohn; man will ihn steinigen, aber niemand legt Hand an ihn, »denn seine Stunde war noch nicht gekommen«. Und die Pharisäer sind ratlos über solch einen Menschen. »Ihr sehet, daß ihr nichts ausrichtet; siehe, alle Welt läuft ihm nach.« Diese voll ausgebrochne Unbekümmertheit um jede eschatologische Situation ist das Merkmal des johannëischen Jesus.

Aber noch etwas anderes kommt bei Johannes zur Entscheidung: es ist die Sache mit den Titeln. Während der synoptische Jesus im Rahmen seiner eschatologischen Politik mit ihnen Mimikry treibt, kommt es bei Johannes zum effektiven Zusammenschluß der zwei entscheidenden »Menschensohn« und »Sohn Gottes«. Hier wird das Rätsel, das die protestantischen Theologen der hundert Jahre stehen lassen mußten, gelöst. Der Titel Messias = Christus ist ja, wenn man ihn sprachlich und geschichtlich untersucht, dekorativ, und könnte ebensogut durch einen anderen ersetzt werden. Statt des »Gesalbten« hätte der Erwartete auch z. B. der Gebenedeite oder der Erhabene oder der Erleuchtete heißen können; das hätte nichts am Bedeutungsbefunde selber geändert. Zudem ist der Titel »der Gesalbte« von intern-jüdischer Struktur, also partikulär und fast schon abgenutzt. »Menschensohn« dagegen kann man *nicht* durch etwas anderes ersetzen; denn dieses Wort bedeutet eine *bestimmte Naturstelle* substanzieller Art, für die kein anderes brauchbar ist. Dieser Titel wurde von Jesus selbst als die tiefste Anrede seiner Person entdeckt, und nur von ihm aus kann man »Gottes Sohn« verstehen, zu dem es kraft kosmologischer Fügung gehört; eines nicht ohne das andere. Menschensohn heißt, als *Art* zum Menschengeschlechte so stehen wie der Sohn zum Vater als Individuum; aber auch als höhere Art, die zum Menschen steht, wie dessen primäre Rasse zur sekundären; die Kluft ist aber exakt und scharf, zudem größer; denn der Menschensohn kommt nur in *einem Exemplar* vor, das die ganze Art erschöpft. Das aber sichert ihm – scheint's – auch die Möglichkeit der Auferstehung. So allein und nicht anders kann dieses Wort verstanden werden, oder die ganze Christologie bricht zusammen. Das Wunder ist stehengeblieben, aber das Rätsel gelöst, und nur mit diesem Schlüssel in der Hand kann man überhaupt die Evangelien lesen; es verschwindet jenes unerträgliche Gefühl des Mißbehagens, das einen sonst bei der Lektüre ankommt und das so gar nicht dazu geeignet ist, »Trost« zu gewähren.

Die ganze Frage nach der Gottessohnschaft Jesu aber hängt *allein* von der andern ab, ob zwischen »Menschensohn« und »Sohn Gottes« eine *kosmologische Brücke* besteht. Gerade das aber wird von Johannes gleich am Anfang verkündet (3, 12). »Glaubt ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde? Und niemand fähret gen Himmel, denn der von Himmel herniederkommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist...Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab«...usw. Aber noch deutlicher: »Denn, wie der Vater das Leben hat in sich selber, also hat er dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in sich selbst; und er hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu halten, *weil er des Menschen Sohn ist*« (Joh. 5, 26f.). Die notorische Menschensohnschaft Jesu also, in diesem ganz präzisen naturhaften Sinne, ist der *allein zureichende* Grund für die Gottessohnschaft und das an ihr hängende Richteramt. Dieses Lebensgeheimnis Jesu hat Johannes gewußt und er allein. Es gibt eine Naturstelle oberhalb des Menschen, die einmal, dreiunddreißig Jahre lang in der Zeit gerechnet, durch Fleisch und Blut eingenommen wurde, von deren Verhalten in der Passion das Schicksal der Welt abhing. So Johannes.

Dabei schreckt der sonst als zart verrufene Jünger auch vor dem Äußersten nicht zurück. »Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben« (Joh. 6, 53). Hier klafft für einen Augenblick eine grauenhafte Vorstellung auf, die gar nicht auszudenken ist. Schon Porphyrius, der vegetarische Feind des Christentums, macht ihm den Vorwurf des Kannibalismus: »Ist denn dies nicht tierisch und widersinnig, ja vielmehr widersinniger als jeder Widersinn und tierischer als tierische Rohheit, daß ein Mensch Menschenfleisch essen und seine Stammesgenossen und Verwandten Blut trinken und dafür das ewige Leben bekommen sollen?« (zitiert nach Harnack, »Mission und Ausbreitung des Christentums«, S. 169). Hatte Porphyrius recht? Wenn man den Kannibalismus als bloße Triebgier ansehen will, dann ja: indessen, er ist in seinem Ursprung sakraler Art: der Wilde, der den Körper des getöteten Feindes ißt, wählt sich dessen tapfersten Exemplare, um damit deren überlegene Seele für sich zu gewinnen. Und so ist das auch hier gemeint, nämlich wörtlich, kannibalisch: bis *hierhin* war Jesus in der Tat vorgedrungen, aber indem er das sagte, keimten in ihm schon die Einsetzungsworte des Abendmahles und wandten das Schrecknis ab. Schon darum heißt es: »Dies ist mein Leib!«. – Ich frage aber, wer steht der Religion näher: jener Kannibale oder ein durchschnittlicher Konsistorialrat liberaler Fasson?

Frage mich jemand, wie wohl das Seelengefüge des Menschensohnes beschaffen war, so würde ich ohne Bedenken antworten: so wie das Zarathustras. Auf der Basis einer schweren Melancholie – niemand sah je den Menschensohn lächeln –, die das empirische Leben »von dieser Welt« ständig an den Rand des Selbstmordes drängt, erhebt sich urplötzlich durch einen Akt bejahender Freiheit aus Notwendigkeit eine rauschhafte Freude äonischer Art, die ihresgleichen in der bloß psychologischen Ebene nicht kennt. Nietzsche nannte sie das Dionysische, und Jesus nannte sie »*meine* Freude«; es ist der Schatten der Güte. Diese setzt Jesus (Joh. 15, 11) deutlich und unverkennbar den bloß empirischen Freuden der Jünger entgegen. »Solches rede ich zu euch, auf daß *meine* Freude in euch bleibe und eure Freude vollkommen werde«. *Seine* Freude ist die äonisch-dionysische und ihre Freude ist die empirisch-irdische. Es ist genau dieselbe Sache, wie in Nietzsches Zarathustra, und kein Unterschied. Hierin ist ja auch der Grund zu suchen für das ungeheure Aufsehen, das Nietzsches Verkündigung erregt hat: sie enthielt eben genau das Stück Christentum, um das die Menschheit bisher betrogen wurde. Der inspirationsartige Durchbruch der Zarathustra-Vision, die Nietzsche selbst in »Ecce Homo« beschreibt, trägt so durchaus Offenbarungszüge, daß an ihrer Herkunft vom Objekt her gar kein Zweifel bestehen kann. Die Natur, die nicht davon ablassen kann, versucht es immer wieder, in der Nähe der Menschensohn-

Sphäre Gestalten zu erzeugen, obwohl der Platz besetzt ist. Von da aus gesehen, muß man sogar das Genie als Kümmerform des Menschensohnes betrachten: so groß ist der Abstand.

Daß Nietzsche selbst substantiell Christ war, daran besteht heute kein Zweifel mehr. Er verweigerte nur stolz die Annahme jeder Hilfe. Immerhin gehört sein »Antichrist« zu dem Lesenswertesten, das es für einen Christen geben sollte. Und seine Eschatologie vom »Europäischen Nihilismus« (Peirasmós) ist eingetroffen – gesehen zu einer Zeit, als alles noch in belsazarhafter Stimmung schwelgte. Man hat seine Warnungen nicht gehört. Sein Zusammenbruch in Turin war das, was für Paulus Damaskus war, nur eben, daß sich bei ihm der düstere Vorhang für immer senkte. Weil aber Nietzsche mit seinem Leibe und Leben gebürgt hat, deshalb ist er der erste Heilige der Philosophie, auch wenn man von seiner eignen keinen Stein auf dem andern läßt. Es gibt auch keinen Philosophen außer ihm, der ein mythisches Gepräge anzunehmen vermag. Irgendwie spürt man: hier hat die Natur wieder einmal ein Experiment von »Menschensohn« gemacht, einen Nachzügler, der zerschellen mußte. Denn es ist ja eben freilich so: sein »Übermensch-Zarathustra«, trotz aller Herrlichkeit im Klange des Seelischen, zerstiebt ins Wesenlose; man weiß nicht recht, wo das hinführen soll. Jesus aber, der seine einsamsten Stunden dazu verwandte, jene kosmologische Brücke zum Sohne Gottes zu schlagen, nimmt damit eine feste Naturstelle ein, die ein reines Ereignis umhüllt.

7. DER MYTHOS ALS GRUND DER GESCHICHTE

Nach den Einsichten der eschatologischen Schule fällt der Umschwung im Leben Jesu mit dem Momente der unerwarteten Rückkehr der Jünger zusammen. Von da an nimmt ein völlig neues Motiv von seinem Leben Besitz, das die Jünger gar nicht, er selber nur zögernd versteht: das des Opfers. Man kann sich denken, daß er plötzlich anfällig wurde für die Weissagung Jesaia 53, 4: »Fürwahr, er trug unsere Krankheit und nahm auf sich unsere Schmerzen...« Neben dem Nachdenken über die Gottessohnschaft war dies das zweite große Thema seines Lebens. Nur war es von solcher Ungeheuerlichkeit, daß er allein damit nicht durchkam und es schließlich in Gottes Hände legen mußte. Und es ist dasselbe Thema, von dem Karl Hillebrand sagt: daß »wir« nicht mehr an die erlösende Kraft des Opfertodes Christi glauben und deshalb keine Christen mehr sind,...daß aber zugleich eben dieser Glaube zum wesentlichen Bestandteile der Geschichte gehöre, ohne welche diese ein unverständliches Buch sei...Hier muß irgend etwas nicht stimmen.

Es handelt sich jetzt darum: verfügt die Philosophie über das Mittel, das, was das Christentum seinen Glauben an die Erlösertat Christi nennt, in Wissen überzuführen? Hierbei möge dahingestellt bleiben, ob es jene sokratische Form des Wissens durch Nichtwissen annimmt. Wäre der Glaube nur ein abgeblaßtes Wissen, so würde er durch einen solchen Vorstoß der Philosophie zerstört werden; es bliebe nur Wissen übrig, und das wäre weniger als der Glaube. Da aber der Glaube als eine selbständige Macht im Objekte gründet, so wird er durch jenen Vorstoß nicht berührt. Das Problem kreist also um den Begriff des Opfers und: ob ihm wirkliche Bindungen ans Objektive zugrunde liegen.

Merkwürdigerweise ist nun das Opfer an einer sehr verschwiegenen und bisher nicht aufgefundenen Stelle in das Wesen der Geschichte eingebettet; dort findet man es, so wie man den Achat im Urgestein findet, und man muß erst das Problem jener zuende denken, ehe man mit dem Opfer zu Rande kommt. Ich habe diesen Tatbestand auf dem Wege langen Nachdenkens, nach langem Mühen schließlich herausgefunden und muß den Leser bitten, wider Erwarten noch einmal das schon behandelte Gebiet der Geschichte zu betreten; wir kommen heute von einer anderen Seite her.

Wenn ich von der »römischen Geschichte« oder von der »Geschichte des peleponnesischen Krieges« spreche und hinterher von der »Geschichte des Hauses I. P. Morgan« oder von der »Geschichte des Zeitungswesens«, so verspüre ich sofort, daß das zwei gänzlich verschiedene Dinge sind. Gäbe es diesen grundlegenden Unterschied nicht, so gäbe es auch keine Historiker, die Geschichte schreiben. Denn diese sind sich des durchaus Spezifischen ihres Metiers bewußt, sie haben ein sicheres Fingerspitzengefühl dafür, was ein geschichtlicher Stoff ist und was nicht. Freilich vermochten sie bisher nicht zu sagen, worin diese *differentia specifica* besteht, aber sie bemühen sich darum. So wie der Kunstgelehrte mit voller Sicherheit kraft der großen Übung sagen kann: dies ist Kunst und dies nicht! – so auch der Historiker. Ein ausgelernter Akademieschüler, der für eine Modenzeitschrift ein Pferd zeichnet und sich dabei das einzelne empirische Exemplar zum Modell nimmt, liefert niemals Kunst. Führt ihm aber die archetypische Idee des Pferdes die Hand, dann ist es immer Kunst, und man kann nur über ihren Höhenstand streiten. Ebenso ist ein Komplex von öffentlichen Handlungen, und mag er die Dimensionen eines Weltkonzernes haben, niemals Geschichte, weil das, was dort geschieht, ohne Rest aus den gewöhnlichen Bestrebungen der menschlichen Natur erklärbar ist: wohingegen es das ständig bewahrte Charakteristikum des Geschichtlichen ist, einen reinen Ereignisgrund zu haben, den man freilich nicht aussprechen kann, eben, weil er Idee ist und darum dem Objekte angehört. Die reine Geschichte ist das geheime Band, das alles Historische *a priori* verbindet und daher auch, im Reflex, alle Historiker. Setze ich sie nicht voraus, so fällt jedes Unterscheidungsmerkmal zwischen Geschichte und Geschäft fort, und es ist aus mit der Würde des Historischen. So wenig die Eiche ohne die Idee der Eiche sein und erkannt werden kann, so wenig jeder geschichtliche Vorgang ohne den reinen historischen Ereignisgrund. Davon sprachen wir schon. Aber nun geht es um den Inhalt.

Jedes Naturwesen hat sein Schema: es gibt von der Eiche jenes berühmte »Monogramm der Natur« (KANT: »der Einbildungskraft«), das, in uns eingeprägt, durch den geringsten Aufwand an Formelementen und gerade eben noch, aber sicher, das Bild der Eiche aufnötigt: ihren Habitus. Dieses Monogramm kommt zwischen der Idee und ihrer Erscheinung als Mischgebilde von Bild und Begriff zu liegen und flimmert gewissermaßen dort auf, um den Akt der logischen Subsumierung möglich zu machen. Bei den Menschen-Monogrammen ist das bekanntlich die große Verführung zur Karikatur. – Was nun für den empirischen Einzelgegenstand das Schema, das ist für die historischen Vorgänge der Mythos. Dieser aber ist so wenig wie jenes eine Sache der Einbildungskraft, er ist nicht etwa eine Art *pseudologia phantastica* der Völker über sich selbst, sondern, genau wie das Schema, ruht er unruhig im Objekt und meldet sich als »Monogramm« im Subjekt. Es gibt also eine objektive mythenbildende Kraft der Natur, die sofort den

Menschenschlag, den sie ergreift, umgestaltet; ihr entsprechend aber eine mythengestaltende dichtende Kraft der menschlichen Seele. Beides ist durchaus zu trennen; sie strömen in jeweils umgekehrter Richtung. Die objektive Herkunft des Mythos ist unergründlich, wie die Natur selber, muß ja aber schließlich irgendeine Verbindung zu deren Tiefenereignissen haben.

Also nicht: die Griechen haben sich ihre Mythen ersonnen, sondern: der Mythos schuf die Griechen und nachher sangen ihre Aöden davon.

Die mythischen Kräfte verdichten sich im Heros. Das geschieht aber nur bei einem Teil von ihnen, der sich in der Ethik der Heroen bindet; ein anderer durchtränkt, unnachweisbar, das Unbewußte des Volksganzen, wobei viel in die Mysterien abfließt. – Wer also unseren Satz leugnet, daß der Kern alles Historischen in mythisch-heroischem Grunde lagert, gehalten vom System der reinen Geschichte, – wer das will, sage ich ,der setze sich hin und schreibe an der Hand unzähliger Akten eine Abhandlung über die Kriegskosten Friedrichs des Großen im Unglücksjahre 1759; dann aber, nachdem er diese Detail-Arbeit geleistet hat, behandle er in gleicher Weise die laufenden Jahresbilanzen eines bekannten Weltbankiers; und er wird finden, daß er im ersten Falle Historiker war, im zweiten aber Buchhalter. Die Grenze ist unübersteiglich, und der Herr wird Wert darauf legen, aus Gründen der guten Reputation beim ersten zu bleiben, auch, wenn er nicht weiß, warum. Jene Schranke aber, die das Mythisch-Heroische setzt, gleicht der Unzerstörbarkeit der Materie, die sich ständig erhält, auch, wenn jemand die Stoffe in ihre kleinsten Teile zerlegt. Die Kriegsbilanz Friedrichs des Großen ist nun einmal *suo genere* etwas anderes als der hundertmal größere Jahresabschluß eines Bankhauses. Dies spüren moderne Historiker recht gut, und es ist rührend zu sehen, wie der kluge Holländer Johann Huizinga versucht, Amerika eine historische Note zu geben dadurch, daß er nach mythisch-heroischen Motiven sucht. Er weiß ganz gut, daß hier der Angelpunkt liegt. Indessen: Geschichte muß alt sein, und zweihundert Jahre reichen nicht aus.

Ich habe, als Einzelmensch, mein Schema, das jedermann in wenig Strichen zeichnen kann. Das ist eine milde Sache, die nicht viel auf sich hat; zudem ist es stabil, denn mein empirischer Charakter ist es auch. Außerdem aber bin ich Schicksalsträger mit meinem Volk, d. h. ich habe eine historische Note und die ist nicht stabil, denn die Geschichte, der ich angehöre, legt in heftiger Bewegung: das ist der Mythos, dem ich verfallen bin. Für einen Deutschen ist es vorwiegend der Nibelungenmythos, unter dem er steht. Diesem Schicksal – auf der Etzelburg – zu entrinnen und es durch ein gnädigeres zu ersetzen, ist der immer wieder vergebliche Versuch der deutschen Geschichte gewesen. Früher gelang es einem der germanischen Stämme, ihm in Würde zu erliegen, so unter Teja am Vesuv; heute gelingt es nicht mehr. Ein sicheres Zeichen für den Untergang ohne Würde ist das Auftreten der Thersitesse, die ja eben gerade das tun, was dem Geschichtlichen ein Ende bereitet, und eine Fellachenzeit heraufbeschwören, die allemal der traurige Nachhall ist; sie leugnen das Mythisch-Heroische, entwurzeln damit die Geschichte, und kein Odysseus ist da, der ihnen das Handwerk legt.

Die Geschichte greift immer den Staat auf, nie die bloße Gesellschaft. *Zoon politikón* heißt »staatenbildendes Tier«, nicht bloß geselliges, denn das sind Rehe und Raben auch. Daher ist es charakteristisch für alle geschichtsverleugnenden Systeme, daß sie allemal auch staatsverleugnend sind; sie billigen dem Staate keine naturhafte Wurzel zu, sondern leiten ihn aus vertragsähnlichen Willkürakten des Menschen ab. Was also SHAKESPEARE den Odysseus in »Troilus und Kressida« (eigentlich ganz unenglisch) sagen läßt:

> «Ein tief Geheimnis, welches kein Bericht
> Noch je enthüllt, wohnt in des Staates Seele,
> Des Wirksamkeit so göttlicher Natur,
> Daß Sprache nicht, noch Feder sie benennt« –,

das wird von ihnen ausdrücklich und meist leidenschaftlich bekämpft. So mag Schopenhauer den Sinn des Staates und damit der Geschichte ableugnen: aber er unterliegt seinen Gesetzen, die er z. B. als Rechtsschutz benutzt. Er mag sich dem deutschen Befreiungskriege entziehen und seinem Freund August Goethe die Rolle eines Lützower Jägers überlassen, das ist das Vorrecht des Genius; aber ändern kann er es nicht, daß die staatlichen Dinge ihren Weg auch ohne ihn gehen. Staat aber ist, wie sein Gegenteil, die Revolution, stets verbunden mit Massenerregung, die nur im Falle des Staates gebändigt ist. An der nächsten Straßenecke kann es dem Philosophen begegnen, daß ein Hoch auf den König ausgebracht wird; an der übernächsten kann ein sozialistischer Agitator seine Versprechungen kundtun; er wird beiden, besonders dem zweiten, betont ausweichen, aber nur, weil er Schopenhauer ist. Jeder andere ist diesen Wellen der Massenerregung mehr oder minder preisgegeben.

Es findet nun, so könnte man es ausdrücken, im Laufe der menschlichen Geschichte ein stets blutiges Ringen um jene »Seele des Staates« statt, und zwar streiten sich zwei von Grund auf verschiedene Auffassungen um sie; es sind das die Demokratie und die Monarchie. Jede behauptet von sich, das Wesen des Staates am tiefsten begriffen zu haben und ihn selbst daher am besten vertreten zu können. Die Demokratie hat die Herrschaft des freien Bürgers zum Ziel, die Monarchie die des Königs von Gottes Gnaden. Beide haben ihre Zerrformen; die Demokratie kann in Pöbelherrschaft entarten, die Monarchie in Tyrannis. In den politischen Kämpfen aber wird das klare Urteil meist dadurch verhindert, daß willkürlich Urbild oder Zerrform füreinander gesetzt werden. Von diesem Unterschleif lebt die politische Propaganda. In Wirklichkeit haben beide in ihren Höhepunkten ein sehr nahes und bewunderungswürdiges Verhältnis zur »Seele des Staates«. Dabei muß man die Monarchie als das geschichtlich ältere ansehen, die Demokratie als eine Antwort auf Entartung zur Tyrannis, also als ein Zweites, mehr der vernünftigen Leidenschaft Entsproßnes. Keineswegs aber darf man die Demokratie als einen objektiven Fortschritt über die Monarchie verstehen; vielmehr sind beides abwechselnd auftretende Gewänder des Staates. Die geschichtsbefugten Demokratien sind durchweg in blutigem Kampfe und meist in heldenmütiger Aufopferung der reinen Geschichte abgerungen worden. So im Altertum die beiden großen Gebilde der

hellenischen Polis und der römischen Republik. Auch die modernen westlichen Demokratien sind aus siegreichem Kampf unter dem Segen der Geschichte entstanden: so die Schweiz im Kampfe der Eidgenossen gegen Habsburg, Amerika im Kampf gegen den englischen König; Frankreich und England selbst aber haben sich ihre Demokratie blutig gegen das Königtum erstritten. Sie sind demnach geschichtsbefugt. Unbefugt dagegen ist die deutsche; denn sie wurde stets nur nach verlorenen Kriegen vom Feinde aufgenötigt; und während die westlichen im Kampf um die Freiheit waren, ist die deutsche nur der Ausdruck des Unterwerfungswillens. Ihr fehlen also schlechthin alle Merkmale geschichtlicher Befugnis. Die reine Geschichte Deutschlands und sein Mythos ist seit einem Jahrtausend auf die monarchische Staatsauffassung gestimmt; das aber läßt sich nicht durch Pädagogik ändern. Geschichte ist stärker als Gewohnheit eines knappen Menschenlebens.

Bei den Insektenstaaten läßt die Natur jene Massenerregungen geschlossen in der Art bleiben; wenn in einen Ameisenhaufen ein fremder Käfer eindringt, so entsteht spontan eine heftige Bewegung des ganzen Staates, der alle seine Kräfte einsetzt, um den Eindringling zu vertreiben. Das geht so in die Millionen Jahre ohne Änderung, und die Art der Ameise wir dadurch nicht berührt. Anders beim Menschen: hier greift die Natur tiefer in ihr archetypisches Potential. Die Massenerregungen gefährden ihn, können ihn umbilden und gar zerstören. Man darf sich durch die Tatsache, daß es in unserem barbarischen Zeitalter im wesentlichen nur solche gibt, die um den Hunger kreisen, nicht darüber hinwegtäuschen, daß es auch andere gab, durch die das Altertum seine Prägung erfuhr. Denn e i n e dieser Erregungen, bei der die Natur sehr tief in sich selbst hineingreift, ist die m y t h i s c h e.

JACOB BURCKHARDT hat im Beginn seiner »Griechischen Kulturgeschichte« das wahrhaft konstitutive Verhältnis der Griechen zu ihrem Mythos meisterhaft dargestellt: »Der Mythos als eine gewaltige Macht beherrschte das griechische Leben und schwebte über demselben wie eine nahe herrliche Erscheinung. Er leuchtete in die ganze griechische Gegenwart hinein, überall und bis in späte Zeiten, als wäre er eine noch gar nicht ferne Vergangenheit, während er im Grunde das Schauen und Tun der Nation selbst in höherem Abbilde darstellte«. Dieser Schlußsatz zeigt freilich noch jene subjektivistische Betrachtungsweise, mit der man nicht zu Rande kommt. »In diesen früheren Zeiten sind die Griechen *a priori* mythisch gesinnt«, das heißt: es gehört *eo ipso* zum Griechen, mythisch zu sein. Im übrigen war er historisch, mochte er wollen oder nicht. Das Historische aber wurde ihnen erst durch ihre großen Geschichtsschreiber beigebracht; sie haben es lernen müssen, weil es schließlich Hand und Fuß hatte, aber sie haben es ausgesprochen ungern getan. »Die Erinnerungen an Großtaten der historischen Zeit sind, einige wenige Schlachtfelder ausgenommen, wo die Totenopfer an den Kriegsgräbern das Andenken wach hielten, so viel als Null; es gab niemandem zu denken, wo einst ein Solon, ein Perikles, ein Demosthenes in entscheidenden Augenblicken möchte aufgetreten sein, während man über die klassischen Stellen der Fabelzeit auf das genaueste Bescheid wissen wollte.«

Diese seltsame Geistesverfassung, die aber zu den glücklichsten gehört, die ein Volk haben kann, erklärt sich daraus, daß das Mythische ein polarer Vorgang ist und nicht, wie das Wort *mythos* anzudeuten scheint, im bloß sprechenden Subjekte ankert. Es spaltet sich also auf in »objektive mythische Kräfte« und »subjektive mythenbildende Tätigkeit« dichterischer Art. Die Vorherrschaft und Überstärke der objektiven Kräfte aber wird dadurch erwiesen, daß es über den Mythos einen *consensus* gibt, man also nicht Mythen willkürlich machen kann; ferner durch das riesenhafte Interesse, das an ihnen genommen wird. Denn Nur-Subjektives ist auf die Dauer uninteressant. Nur die tiefe Überzeugung, daß der mythenbildenden Phantasie etwas entspricht, das nicht von ihr erfunden ist, gibt dem Mythos jene Kraft, die sogar das handgreiflich Geschichtliche in den Schatten stellt und ein ganzes Volk jahrhundertelang in Spannung halten kann.

8. DER OBJEKTIVE MYTHOS UND SEINE HERKUNFT

Es gibt in der Natur Rudimente, welche anzeigen, daß dort früher einmal ein volles Organ stand; je nach dem Grade seiner Rückbildung kann man mit mehr oder minder großer Deutlichkeit die Funktion und den Bau des ehemals lebendigen Organes erkenne. Ich will ein Beispiel für die Wirksamkeit des objektiven Mythos in rudimentärer Form an einem Krankheitsfalle geben:

Zu mir kam einst ein Patient, der litt in furchtbarer Weise an einer nicht zu bezähmenden Angst vor »bellenden Hunden« und »flügelschlagenden Vögeln«. Er war ein starker, sonst mutiger Mensch, der natürlich genau wußte, daß diese Tiere ihm nichts taten; auch hatte seine Angst nichts mit deren Größe zu tun. »Finden Sie nicht«, sagte er, »daß es etwas ganz Fürchterliches ist, wenn ein Kanarienvogel im Bauer jemandem, der ihm Zucker geben will, flügelschlagend und fauchend in den Finger beißt...?« – Woher kam diese unerklärliche Angst? Ich versuchte es zunächst schulgerecht mit der Freudschen Methode. Allein die lange und geduldig ausgeübte Behandlung schlug fehl, und nichts regte sich. Die Kausalkette wollte vor allem auf nichts Sexuelles führen. Da entschloß ich mich zur anderen, von C. G. Jung ersonnenen Behandlungsart und gab dem Patienten auf, einen Bleistift in die Hand zu nehmen und den Inhalt seiner Angstvorstellungen zu zeichnen. Er wandte ein, er habe noch nie in seinem Leben gemalt oder gezeichnet; ich meinte aber, es würde schon gehen und er solle sich nur einfach von seinen Vorstellungen wie willenlos die Hand führen lassen; es käme nicht darauf an, daß er ein getreues Abbild liefere, sondern nur, daß eben diese Vorstellung ganz unmittelbar ohne jeden Anspruch auf künstlerische Qualität sich durch seine Hand manifestierten. Ich hatte auch inzwischen bemerkt, daß, wenn ich Reizworte, wie »Vogel Rock«, »Harpyien«, »Vogel Greif« oder ähnliche aussprach, oder wenn ich ihm Tafeln von vorweltlichen Tieren zeigte (Schrecksauriern), er in eine merkwürdig unruhige Bewegung geriet. Von dieser aber wollte ich ein Abbild haben. Zur nächsten Sunde kam er mit deutlichen Anzeichen der Erleichterung, die sich schon im Gang bemerkbar machten. Er legte mir drei Bleistiftzeichnungen vor. Die erste stellte ein Fabelwesen nach Art des Höllenhundes Kerberos vor; die zweite ein unheimliche Vogelgestalt, sitzend mit hängenden Flügeln und zweihufigen Füßen; die dritte, die einen künstlerischen Einschlag verriet, einen großen Vogel mit mächtigem Geierkopf, hart nach

unten gebogenem Schnabel, und dabei, was das Merkwürdige war, mit zwei Füßen, an denen je eine Riesenkralle war. Das waren also alles sagenhafte Gebilde mit Anlehnung an die Wirklichkeit, aber offenbar nicht ihr entnommen. Denn der Patient äußerte sich, er habe so etwas noch nie gesehen und er sein beim Zeichnen nur seiner Eingebung gefolgt. (Das kann man vielleicht beim »Kerberos« noch einigermaßen bezweifeln). Er fühle sich nun aber sonderbar erleichtert und möchte gern wissen, woher das komme und was das sei.

«Was das ist« – sagte ich – »kann ich Ihnen nur vermutungsweise sagen; aber was das nicht ist, mit Sicherheit; auch, wo es liegt, werde ich Ihnen verraten können. Ich muß hier aber leicht mythologisierend sprechen; denn anders will der Gedanke in diesem Falle nicht in die Sprache hinein. Das aber liegt daran, daß dieses gedankenlose Zeitalter der Meinung ist, zur Ergründung der Wahrheit sei nur das da, was es »die Wissenschaft« nennt. Es gibt aber weite Strecken im Erkenntnisprozeß und nicht die schlechtesten, die nur vom Dichter ausgefüllt werden können, und auf solche werden wir bald stoßen. ‚Wissenschaft' ist stets nur ein Mittel für die Wahrheit und manchmal sogar, um mich mit NIETZSCHE auszudrücken ‚ein fein gesponnenes gegen sie'. Als Sie zu mir kamen, waren Sie, wie alle Patienten der Meinung, daß Ihre Krankheit eine Art psychischer Tumor sei, der vom Arzt etwa in der Hypnose fortoperiert werden könne. Es stellte sich aber bald heraus, daß dieser Vergleich nicht stimmte; denn Sie waren ja ganz und gar besessen von Ihrer Krankheit und an eine Lokalisierung war gar nicht zu denken; es war eine Krankheit Ihrer selbst. Und diese war eine zusammengesetzte Größe; fragt sich nur woraus? Durch den Akt des Zeichnens nun haben sie, wie in der Chemie, eine Scheidung vorgenommen, und zwar zwischen sich selbst und dem Inhalte Ihrer Angstvorstellungen, deren Abbilder plötzlich auf dem Papier standen. Und was Sie mit dem größten Staunen erfüllt: Sie sind auf einmal frei davon. Diese Phobien konnten nun zweierlei Ursprung haben: erstens individual-psychisch, in dem sich Ihre Sexualität durch Verdrängung in Angst verwandelte – was sie tut – und sich nun die Angstinhalte (Hunde, Vögel, usw.) aus dem empirischen Leben nach dem Gesetz der Assoziation herausgeholt hätte. Das ist die Methode Freuds, nach der wir zuerst die Behandlung versuchten. Da sie aber zu keinem Ergebnis führte, so mußten die Angstinhalte eine andere Herkunft haben. Diese Methode Freuds ist nicht etwa falsch, sondern sie erklärt nur diejenigen Fälle von Neurose und Traum, die wir selbst in unserm Unbewußten inszeniert haben. Nun gibt es aber außer dem individuellen Unbewußten noch ein sogenanntes ‚kollektives', das Gemeingut des Menschengeschlechtes ist und von C. G. Jung entdeckt wurde. Dessen Inhalte sind autonom und werden nicht vom Individuum erzeugt. Es ist ein Unterschied, ob ich von meinem Vater träume oder ob mir mein Vater im Traum erscheint; dieser zweite Fall setzt den Eingriff eines Psychisch-Objektiven, von außen Kommenden voraus. Die Griechen haben das gewußt und unterschieden daher die ἐνυπνια, die ich selber mache, von den ὀνειρατα, die von den Göttern stammen; und nur diesen galt ihre Aufmerksamkeit. So auch stammen jene angsterregenden mythischen Fabelwesen nicht aus der Einzelseele, sondern sie sind psychisch-objektiv, das heißt autonom, und dringen von außen her auf den einzelnen ein. Ob sie überhaupt objektiv sind, diese Frage hat die Psychologie nicht angefaßt, und sie hat auch nicht die Mittel dazu. Daß aber die mythischen Gestalten nicht willkürlich gebildet werden können, also ein *consensus* des Mythischen besteht, das erklärt sich aus dem kollektiven Unbewußten. Die Erkrankung nun, das heißt in Ihrem Falle die Angstneurose, entsteht dadurch, daß Sie irgendwann in einem unbedachten Augenblick, der einem Infektionsmoment ähnelt, diese Gebilde in sich hineingelassen haben, so daß sie überrumpelt wurden. Auf einmal waren Sie ein Gefangener dieser Mächte, und alles Anrennen dagegen half Ihnen nichts; denn wie immer, so auch hier, ist das Objektive das Stärkere. Eine besondere Infamie der Neurose ist es nun, in Ihnen die Überzeugung zu wecken, daß sie in Ihnen stecke, wie ein Tumor im Gehirn. Von hier an beginnt die Verzweiflung. Durch den Akt des Zeichnens nun haben Sie die Lage geklärt; Sie haben die Angstvorstellungen objektiviert und sich selbst gegenübergestellt; von Stund an waren sie ein freier Mann. Denn ins Objekt gehören sie hin. Außerdem haben Sie damit einen kulturhistorisch bedeutsamen Prozeß in verkleinerter Form wiederholt; denn die ganze Menschheit hat von jeher dasselbe getan: sie hat die andrängenden psychischen Mächte, die sie zu erdrücken drohten, durch bildliche und worthafte Mittel gebannt. Diese Zaubermittel sind von Natur häßlich, dennoch sind sie die Basis für die bildende Kunst und die Dichtung, indem die Schönheit sich ihrer bemächtigt. Dieser große Griff ist erst den Griechen gelungen, und er bedeutet ihre Unsterblichkeit.«

Man beachte also die Stadien des Heilungsprozesses, der hier vor sich ging: erst nimmt der Patient seine Phobien als »psychischen Tumor«, der in ihm liegt. Durch den Akt des Zeichnens wird dieser zerlegt, und zwar in einen objektiven und einen subjektiven Teil. Das Blatt Papier aber, das er mit den Zeichnungen in der Hand hält, gehört zu den »Werken der Kultur«, also hier der bildenden Kunst. Das, was ihm die Hand führte, sind die amorphen mythischen Mächte. Im Augenblicke des Vollzuges aber ist der Patient frei, »steht auf und wandelt«. Zwar gehört hierzu noch etwas Drittes, das hier nicht behandelt werden kann, sondern seinen Platz in dem Kapitel über den »pathologischen Ort« im »Traktat über die Heilkunde gefunden hat. Ferner verweise ich auf die Gestalt der »Priesterin der Astaroth«, bei welcher derselbe Prozeß vorlag. Freilich: Orestes wird die Erinnyen auf diese Weise nicht los: »siehst du die Höllen-Drachenbrut...?« Hierzu gehört noch etwas mehr; denn diese Phobie sitzt im Ethischen fest, einer bedrückenden Realität mehr, und hier versagen alle psychologischen Methoden.

Neuentstehende Einzelwissenschaften werden, wenn ihre Resultate Aufsehen erregen, leicht von einer eigentümlichen Expansionssucht befallen, die in einer Richtung zu verlaufen pflegt, in der ihre Bedeutung gerade nicht liegt. Der Sinn der Entdeckung C. G. Jungs liegt darin, bewiesen zu haben, daß es Objektiv-Psychisches überhaupt gibt. Bisher stellte man sich unter dem »Psychischen« stets das Subjektive *par excellence* vor; seit Jungs Kollektivum wird es wie von einer Art Zellteilung befallen: und auf einmal stehen sich in ihm selbst Subjektives und Objektives gegenüber. Und das ist ein bedeutender Schritt in die übrige Natur hinaus. Der aber wird von der Psychologie nicht getan, und sie hat auch nicht die Mittel dazu; statt seiner kommt gewöhnlich ein unhaltbarer Panpsychologismus zustande. Aber das

psychologische Subjekt ist nun einmal, man mag sich drehen und wenden, wie man will, nicht dasselbe wie das transzendentale; doch es ist leichter zu verstehen und daher populärer. Gewonnen aber ist das Eine: wir können heute und immer im Sprechzimmer des Arztes feststellen, daß es objektiv-mythische Kräfte gibt, die sich hier in rudimentärer Form melden.

*

Wäre es so, wie die Menschen vor Lamarck und Darwin dachten, daß die Tierwelt seit endlosen Zeiten von der Schöpfung an fest an ihre Arten gebunden sei, die sich als ewige Ideen im Welthintergrunde befinden und sich niemals bewegten, so wäre in der Welt nichts los; es passierte nichts, was sich eines Liedes lohnte. Wäre es aber so, wie es sich Lamarck und Darwin dachten, daß diese Arten selber in der empirischen Welt durch Anpassung, Vererbung, Kampf ums Dasein entstanden wären und gar keine Wurzel im Welthintergrunde hätten (LAMARCK: »es gibt keine Arten, sondern nur Individuen«), so wäre gleichfalls nichts los. Es ist aber etwas los, das des Liedes wert ist, nämlich Geschichte. Durch die Entdeckung des kollektiven Unbewußten ist ein Stück Bahn zur Klärung ihrer Fragwürdigkeit frei geworden, das es vorher nicht gab und das sein Entdecker C. G. Jung wahrscheinlich nicht einmal anerkennen würde. Indessen, es ist oft vorgekommen, daß Entdecker keine Macht über ihre Entdeckung haben. Seltsamerweise hat nun der bedeutende Mann für gewisse »Kategorien der Einbildungskraft«, »Formen *a priori* der Phantasie« den Ausdruck »Archetypen« gewählt, der neben drei oder vier *termini* seiner Psychologie ständig und dominierend auftritt. Er will ihn von Augustin entlehnt haben. Es ist mir nicht gelungen, die Notwendigkeit für die Verwendung dieses Wortes bei ihm einzusehen; diese psychologischen »Archetypen« hätten auch anders benannt werden können, und dadurch wäre die Verwechslung mit dem Wort, wie es das Altertum brauchte, vermieden worden. Dieses Wort nämlich wird fast mit Notwendigkeit der Sprache abgewonnen, und es erläutert die platonischen Ideen und schützt sie vor Mißbrauch, und da es bisher, wenn überhaupt, nur in diesem Sinne verwendet wurde, so liegt hier ein tiefbegründetes Prioritätsrecht vor. Wenn wir also von Archetypen sprechen, so meinen wir niemals psychologische wie Jung, sondern metaphysische, wie Platon.

Es wäre also nichts los in der Welt, das des Liedes wert wäre, wenn eine der beiden Thesen über den Ursprung der Tierarten richtig wäre. Sie sind es aber nicht, sondern es hatte sich herausgestellt, daß jenes staunenerregende Phänomen der Entwicklung, auf das man stieß, als man die ersten Funde vorweltlicher Knochenreste freigrub, seine Wurzel in den Archetypen der Art hat. Hier bewegt sich etwas, und was nun als Entwicklung in der empirischen Welt erscheint, ist ein Produkt der Anpassung, die gelingt oder fehlschlägt. Auf jeden Fall spielt sich ein paläontologisches Drama von größter Tragweite ab, das in den erdgeschichtlichen Zeitaltern seine Szenenbilder findet.

SCHOPENHAUER hat es hier wieder einmal, wie so oft, verstanden, der Natur hinter die Kulissen zu schauen. Seine Lehre von der Einheit des Willens gibt Aufschlüsse, die sonst keine Philosophie zu bieten vermag, möge sie im übrigen besser fundiert sein. »Jede Thiergestalt, ist eine von den Umständen hervorgerufenen Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (platonische Idee) des Faulthiers. Gehen kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hilflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit keine Verfolger seiner gewahr werde.« (»Wille in der Natur«, zweite Auflage; S. 35. Sperrungen von mir.) Dieses »Faulthier-sein-wollen« ist es, das wir meinen und auf das wir jetzt unser Augenmerk richten. Oder »So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze mit kleinem Maul und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er sie nicht braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält wie ein Willensakt zu seinem Motiv? (Sperrung von mir.) Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Rätsel seyn wird, wenn es keine Termiten kennt.« (ebenda S. 39)

Der Ameisenbär wäre also die gelungene Fleischwerdung des Verlangens, sich von Termiten zu nähren, das den Charakter des sonderbaren Lebewesens bestimmt. Aber man unterscheide: das Fressen von Termiten ist ein empirischer Willensakt und mit jedem andern, auch uns bekannten, vergleichbar. Das Verlangen aber, solch ein Lebewesen zu werden und in der Welt vorzukommen, dieses Verlangen, von dem man nicht wissen kann, ob es sich durchsetzt, dieser Wille zum Leben überhaupt ist nicht vordergründig-empirisch, sondern dämonisch; aber doch eben »Wille«. Wer sah hier so tief wie Schopenhauer! Fast gelang es ihm an dieser Stelle, uns vorzumachen, daß wir uns selber geschaffen hätten! Er gibt sich reichliche Mühe darum.

Solche extremen Tierformen, wie das Faultier und der Ameisenbär hat es unzählige in der uns bekannten Fauna gegeben. Sie wirken wie Herausforderungen, und sie sind es auch. Denn ihr Wollen ist partikulär; Faulsein wollen und Termitenfressenwollen und das als Lebensinhalt, das ist fast frivol. Aber die Natur hat sie zugelassen. Nirgends besser als an diesen Tierformen aber kann man SCHOPENHAUERS Satz bestätigt finden, daß die äußere Form der »sichtbar gewordene Wille« ist. Schnauze, Magen und Darm sind der »Hunger von außen gesehen«, die Genitalien die Wollust von außen. Und niemand sieht anders aus als so, wie er im Grunde seines Wesens sein »will«. Wer ein Antlitz trägt wie das Spinozas, der kann nicht Kompaniechef bei Wallenstein sein wollen – selbst wenn er es »wollte«. Dieses Wollen schon ist unmöglich, und das ist es, was LUTHER das »*servum arbitrium*« nannte.

So hat es besonders im Tertiär Tierformen gegeben, bei denen es uns heute schwer fällt zu sagen, was sie eigentlich »wollten«, so die Schrecksaurier und jene Zwischengebilde von Vogel und Flugechsen, die wir dann – aus jetzt bald klar

werdenden Gründen – in den Mythen wiederfinden. Denn jene Gebilde sind von vornherein, darüber herrscht Einmütigkeit, stark bedroht. Würden eines Tages die Termiten beginnen, auszusterben, so stünde ein so extrem spezialisiertes Lebewesen wie der Ameisenbär am Rande des Verhängnisses. Es fiele eine Entscheidung. Bildete sich die Körperform durch Anpassung etwa auf den Genuß von Ameisen und Bienen um, so wäre das ein Zeichen für die Lebensfähigkeit des Typus »Ameisenbär« und sozusagen seine Zugehörigkeit zur offiziellen Fauna. Oder aber, die Umbildung unterbleibt: dann steht er auf dem Aussterbeetat. Und es ist hier Gelegenheit, ein logisches Exerzitium zu wiederholen: das Aussterben der Termiten wäre die Ursache für das des Ameisenbären; der Grund aber läge in der archetypischen Schwäche und dem verhängten Schicksal. Seine Stunde hätte geschlagen. Ebenso ist es bei Tierarten, die plötzlich einen mächtigen Feind erhalten, der sie mit Ausrottung bedroht. An einer bestimmten Dezimierungsgrenze setzt dann als Gegenwirkung vom Archetypus her ungeheure Fruchtbarkeit ein; bleibt sie aus, so ist ihr Schicksal besiegelt.

Jene Stelle, die Schopenhauer sah, als er vom Faultier und vom Ameisenbären sprach, ist eine Welt-Stelle. Aber sie wurde von ihm ungenügend ergründet, da er die Achse der Natur nicht kannte. Denn in dem »Ameisenbär-sein-Wollen« ist zweierlei enthalten: erstens der »Wille zum Dasein«, der im Gegensatz zu zum bloß empirischen dämonisch ist. Darunter verstehen wir nicht einen verstärkten, rasenden empirischen Willen, im Volkston geredet, sondern eine Variante von ihm, die ihre Kraft unmittelbar aus dem archetypischen Potential der Natur bezieht. Dämonischer Wille ist daher qualitativ anders und kann, je nach dem Lebewesen, das ins Dasein treten will, von ganz verschiedener Art sein .Der Zeisig hat einen anderen als der Brontosaurus. Was der Zeisig »will«, können wir leicht ablesen; jene ungeheure Heiterkeit und Grazilität, die jedesmal in uns einbricht, wenn das Tierchen an uns vorüberfliegt: diese ist auch »dämonisch«, sowie wir sie als Daseinsimpuls verstehen. Hinzu kommt hier das logoshafte Element, das heißt, die bestimmte Form. Logoshaft heißt es nach dem archetypischen Potential zu gewendet; denn es ist ja die Urform, die hier besiegelt wird. Nach dem Subjekt zu gesehen aber stoßen wir auf den empirischen Begriff, der mit allen andern, sowie mit den reinen Verstandesbegriffen durch die Logik verbunden ist. Das alles aber ist in jedem Zeisig, der am Zweige der Birke hängt, lebendig, und ohne dies wäre sein Dasein so wenig möglich wie ohne Materie.

Die Wissenschaft der Paläontologie, die seit einem Jahrhundert sich so erfolgreich aufgetan hat, zeigt uns nun, wie seit Jahrmillionen Tiergestalten ins Dasein drängen, die oft bald wieder zurückgenommen werden, bald aber, wie etwa das Pferd, mit gewaltiger Persistenz die Erdzeitalter überdauern, um sich schließlich, einem sonderbaren Drange gemäß, in den Schutz des Menschen zu begeben. Beim Walfisch wiederum hat man das Gefühl: hier hat ein Lebewesen nicht recht gewußt, was es eigentlich sein wollte. Andere Mischgestalten machen den Eindruck des Frevels; so die fürchterlichen Zwischengebilde von Vogel und Echse, wie wir sie in der Trias finden. Und es sind überhaupt Mischformen, die später so grausige Verwüstungen im kollektiven Unbewußten des Menschen anrichten sollten; so etwa die zwischen Schlange, Echse und Vogel, die als Drachen auftreten. Man sieht hier, daß von den allgemeineren archetypischen Machtgebilden, die sich in der Logik als Gattungen widerspiegeln, besonders heftige Vorstöße in jenes Gebiet der doppelt- und dreifach durchwobenen Tiergestalten unternommen werden. Freilich sind es immer verwandte Gattungen, in denen die Natur experimentiert, und keine Kentauren, Chimären und Sphingen, in denen der subjektive Mythos antwortet. Andrerseits könnte vom archetypischen Potential der Gattung der Caniden her sehr wohl einmal ein bösartiges Lebewesen in die Welt getreten sein, das, heute ausgestorben, die Griechen zur mythischen Vorstellung vom dreiköpfigen Kerberos gebracht hat.

Man kann sich mit dichterischer, aber doch wahrheitsforschender Phantasie jene kosmologischen Szenen vorstellen, in denen aus der Tiefe des platonischen Welthintergrundes hervorkommend tierische Wesen in die empirische Welt einzudringen versuchen, die dort bisher noch nicht erschienen waren. Das gäbe für einen Dichter homerischen Maßes ein Bild ähnlich dem der Unterweltszene der Odyssee, da die kraftlosen Häupter der Verstorbenen zum Opferblute drängen, das Odysseus bereit hält. Aber nicht alle werden herangelassen, viele müssen in den dunklen Erebos zurück. So drängen sich jene archetypischen Urgestalten – die noch gar nicht Gestalt sind –, die etwas Bestimmtes oder noch Unbestimmtes sein wollen, an die Keimbahnen der schon lebenden Arten heran, unterschleichen sie in der Hoffnung, sie umzubilden und ihnen ihren Stempel aufzudrücken. Vielen gelingt das, und es folgt nun, nachdem sie unter das *principium individuationis* getreten sind, die Probe aufs Exempel: ob sie den Kampf ums Dasein bestehen und so eine neue Art sich im Leben festklammert, oder ob sie frühzeitig zum Rückzuge gezwungen werden. Das große in Kalkstein geschriebene Buch der Erdzeitalter jedenfalls meldet uns, daß dieses Schauspiel stattgefunden hat. Die fossilen Knochenreste untergegangener Arten sind da, die von jenem Ringen der Tierformen ums Dasein Zeugnis ablegen. Aber der »Wille zum Dasein« und sein Formcharakter – wo ist der?

Zu jeweils gleicher Zeit aber lebte der Mensch. Es gibt keine Möglichkeit, sein Leben auf dieser Erde zu limitieren und zu sagen: »damals gab es noch keine Menschen«; denn der Anpassungskoeffizient ist eine unbekannte Größe. Die Wissenschaft der Paläontologie jedenfalls rechnet heute mit einem hohen Alter des selbständigen, vom Tiere unableitbaren Menschenstammes. Der Mensch aber kann jenen dämonischen Willensakt, wie ihn der Ameisenbär oder das Faultier vollzieht, nicht begehen. Er kann nicht sagen »Ich will Mensch sein« im selben Sinne wie jene. Ameisenbär und Faultier tun es aus der Kraft der übergeordneten Gattung heraus, der sie angehören, im Anschluß an sie und dem archetypischen Willen zur neuen Art, die sie sein wollen; und immer gibt es nur die Spannung zwischen der Art und den Individuen, auf die sie lossteuern. Der Mensch aber hat keine Art im gesicherten Sinne der Tierheit. Mensch kann niemand sein wollen. – Oder wie ist jenes eisige Schweigen im Schöpfungsbericht des Buches Genesis zu verstehen, das immer überlesen wird...? Es wird ausdrücklich und vernehmlich verschwiegen, daß der Mensch eine »Art« habe, während alle anderen Lebewesen ebenso ausdrücklich »nach ihr« geschaffen werden (κατα το γενος αὐτων)* Der Mensch ist Person; auf sie würde er stoßen, wenn er jenen Willensakt begehen könnte, und davor zurückschrecken.

* Hebräisch: le – min – ah.

Hier liegt die Grenze, die Schopenhauer übersah, als er meinte, man habe sich selber geschaffen. Würde so etwas möglich sein, wie, daß ein Wesen sagt »Ich will Mensch sein« – es fiele beim Vollzuge in jene Kluft, die zwischen den zwei Schöpfungsakten Gottes sich auftut, tief hinein und hörte unten dann noch die Stimme: »Adam, so bist du...?« Das aber kann niemand auf sich nehmen wollen. – Der Mensch steht aller Tierheit als Ausnahme gegenüber.

Der Augenblick, da der letzte Brontosaurus verendete, machte den Dämon der Art frei; von nun an gab es nichts mehr, das da sagte »ich will Brontosaurus sein«. Da aber nichts verloren gehen kann, die Natur zudem ein transzendentales Kontinuum ist und die Art dem Objekte angehört, wenngleich sie sich im Intellekt als Artbegriff spiegelt, so entsteht die Frage: Was wird aus dem Dämon dieser Art, wenn ihre empirischen Individuen sterben? Das Grab des Fleisches und der Knochen ist dort, wo wir sie finden: im Kalkschlamm der Trias. Das Grab des Dämon aber ist gleichfalls dort, wo wir ihn finden: im kollektiven Unbewußten des Menschen. Und zwar befindet er sich dort im Erkenntnisstadium des Schemas. – Es besteht auch nicht der leiseste Unterschied zwischen der Auffindung von Knochenresten im Kalk der Trias und der von mythischen Gestalten im kollektiven Unbewußten krankgewordener Menschen, wie meines Patienten. Nur daß die mythischen Gebilde einer ständigen sekundären Bearbeitung durch die subjektive mythenbildende Kraft unterliegen: also lebendig geblieben sind und erhalten werden. Von nun an wird alles ganz licht und klar, bald wird sich das Rätsel von Geschichte und Opfer lösen, und die Einheit der Natur leuchtet in ihrer vollen Kraft. Es geht nichts verloren.

Die sich unter unseren Händen zu Ende formende Theorie des objektiven Mythos hat in den letzten Jahrzehnten Fortschritte gemacht, wenn auch in die falsche Richtung. Immerhin war es ein Gewinn, daß man die Herkunft von Sage, Mythos, Märchen nur in der freien Phantasie des spielerischen Subjekts zu suchen aufgab, weil sich sonst der Konsensus mit seinem eigentümlichen objektiven Gefühlston nicht erklären ließ. Es mußte etwas geben, das die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Mythenbildung erhellte; das aber konnte nur etwas Objektives sein. Da verfiel man nun auf die simpelste, aber auch gedankenloseste Erklärung: der Mensch, dessen mesozoisches Alter man inzwischen gefunden, hat die letzten Saurier eben einfach gesehen, und das weiter erzählt! Und an diese Erzählungen knüpfte sich dann die breite Ausschmückung durch die Phantasie. Das aber ist leicht zu widerlegen: Die Augenzeugen des Unterganges der »Titanic« im Jahre 1912 haben etwas weit Furchtbareres gesehen als es schließlich der immerhin gewohnte Anblick eines Riesensauriers war. Jene welterregende und symbolhafte Katastrophe ergriff damals alle Gemüter und schuf für lange Zeit eine Art Massenfurcht vor dem Meere. Das sind nun fünfunddreißig Jahre her, und heute weiß man kaum noch etwas davon. Und da soll der Anblick der Saurier und Flugechsen Erdzeitalter überdauern, auch wenn man ein hierzu extra erfundenes Erbgedächtnis zu Hilfe ruft! Zudem – und das ist ja die Hauptsache – erklärt diese Erinnerungstheorie die Tatsache nicht, daß die Dämonen der ausgestorbenen Tierarten ja im Gemüte des Menschen noch heute lebendig sind, und zwar ungeschwächt. Was mein Patient durchmachte und was sein Leben zu zerstören drohte, war ja nicht bloß erinnerungsmäßige Vorstellung von Kerberos und Sagenvögeln, sondern deren Dämonen trieben ihn um und hetzten ihn in die Verzweiflung – solange er die falsche Haltung zu ihnen einnahm. Kurzum: die Angst ist nicht zu erklären. Und man braucht nur die Krankengeschichten der modernen »Dämonischen« durchzulesen, um unwiderleglich zu finden, daß diese Dämonen, eingebettet im kollektiven Unbewußten des Menschengeschlechtes, noch heute lebendig sind. Die Forschungen C. G. Jungs haben gezeigt, daß sie die religiösen Kultvorstellungen in der gesamten Geschichte der Menschheit beherrschen, und wir werden bald finden, welchen Anteil sie am eigentlich Geschichtlichen im Sinne von Historie haben.

Aber vor welch einer Wundertat der Natur stehen wir hier! Und bald wird sich dazu noch eine der griechischen Sprache gesellen. Der letzte Schrecksaurier verendet, weil er den Kampf ums Dasein aufgeben muß; das was sein Leben früher möglich machte, dieses intime »ich will Schrecksaurier sein«, gelingt nicht mehr; er kann es nicht mehr wollen. Fleisch und Knochen versinken im Triasschlamm. Aber der Archetypus wird frei; dies natürlich nicht im Sinne des naiven Realismus, als »Ding an sich« herumlaufend, sondern gebunden an den subjektiven Pol der Achse der Natur, die in diesem Augenblicke leicht erbebt. Der Archetypus nun schwebt nicht unabhängig von den unzähligen andern umher, sondern er hat mit ihnen eine gemeinsame Basis von logoshafter Natur, die wiederum sich in der Logik fängt. So hat es uns Johannes tiefsinnig gelehrt. Denn der Archetypus ist natürlich weder Materie noch Wille. Logos aber heißt »Wort«. Diese logoshafte archetypische Macht nun kann keinen Augenblick frei in der Luft schweben, sondern im Momente des Verendens schlägt sie – selbst ihrer unbewußt – um und sucht im kollektiven Unbewußten des im Innersten anders gebauten Menschenstammes Unterkunft. Dort eingebrochen wird sie als Dämon spürbar, was sie von jeher war, nur jetzt rein und gewissermaßen filtriert; und so greift sie in das Schicksal des Menschengeschlechtes ein. Wir wissen, was für eine Dämonenfurcht besonders wilde Völkerschaften zu haben pflegen. – Es gibt aber eine Möglichkeit, dem andrängenden Dämon entgegenzuwirken, und zwar vom eben entstandenen objektiven Mythos aus. »Mythos« aber heißt gleichfalls »Wort«. Während aber Logos sowohl das schöpferische wie das logische Wort bedeutet, ist Mythos immer nur das sprechende. Kaum also, daß jene Umschichtung aus der empirischen Natur der Tierarten in das kollektive Unbewußte vollzogen ist, hat sich auch schon die Wurzel des Mythischen in Zauberwort und Dichtung befestigt. Beide stehen im Dienste der Abwehr vor den andrängenden dämonischen Mächten. Das erste übernimmt der Schamane oder Opferpriester, das zweite der »heilige Sänger«. Beide haben in der lateinischen Sprache sogar dasselbe Wort: *vates*. Denn die menschliche Phantasie hat inzwischen begonnen, sich des Mythos zu bemächtigen, und wir nennen das deren subjektive mythenbildende Tätigkeit.

Wenn C. G. Jung davon spricht, daß der menschliche Körper über alle Rassenunterschiede hinweg eine gemeinsame Anatomie aufweise, nach der man sich zuverlässig richten kann, und dementsprechend auch die Psyche jenseits aller Kulturen ein gemeinsames Substrat, das kollektive Unbewußte, so fragen wir: im menschlichen Knochen kommt Kalk in organischer Form vor; draußen in der Natur aber gibt es denselben Kalk mineralisch; wie kommt nun dieser in den menschlichen Knochen? Die Antwort lautet: durch den Stoffwechsel bei der Ernährung. Durch ihn stellt das

menschliche Individuum den Kontakt mit der Natur her. Ebenso aber muß man fragen: »Wie kommen die Archetypen in das kollektive Unbewußte?« Diese Frage aber stellt Jung nicht, er stößt die Tür nach außen nicht auf, und es bleibt daher bei bloßer Psychologie. Das aber ist zu wenig. Wir dagegen sagen: es sind die echten naturhaften – nicht die psychologischen – Archetypen der Tierarten, die im Momente des Aussterbens durch eine Art Osmose – oder wie man es sich verbildlichen will – ins menschliche Kollektivum eindringen und von da an objektiv-mythisch werden. Durch diesen Einbruch aber entsteht Angst, deren Beseitigung zum Urthema für Kultur und Geschichte wird. Damit aber ist der Naturanschluß hergestellt.

Man muß hier Angst und Furcht deutlich unterscheiden. Furcht hatte der Mensch, als er dem einzelnen Schrecksaurier gegenüberstand; sie ist durch Tapferkeit besiegbar. Daher die Drachentöter aller Kulturen. Für die Aufnahme des Dämons aber ist die menschliche Seele zu eng und so entsteht Angst; diese kann man nicht durch Tapferkeit besiegen, weil sie sich im Subjekt festgewurzelt hat. Die Siegeslaufbahn beginnt hier in dem Augenblick, da der Mensch zum Griffel greift und zeichnet, sei es auf Höhlenwände der Urzeit, sei es im ärztlichen Sprechzimmer. Durch diesen Akt setzt er sich – ohne es zu wissen – mit dem Dämon auseinander: ich hier – er dort! Und, wenn an diesem therapeutischen Vorgange gar die Schönheit teilgenommen, so steht der Mensch durch einen Segen am Anfange der bildenden Kunst. – Daß hier nicht gefrevelt werden darf, versteht sich von selbst. Mir erzählte eines Tages eine Patientin von einem Plastiker, dem es einfiel, bei einer Figur, die in Ton voll zuende geführt dastand, eine Umknetung vorzunehmen und alle erhabenen Partien in Vertiefungen zu verwandeln und umgekehrt. Vor dem schrecklichen Anblick aber, der hier entstand, sei der Frevler wahnsinnig geworden. Immerhin bezeugt es, daß er ein echter Künstler war.

Der Übertritt des Logos in den Mythos gehört zu den tiefsinnigsten Meistergriffen der griechischen Sprache und zeugt von einem echten Geschehen in den Dingen selber. Hier kann man es mit Händen greifen, daß die Sprache »von Natur« ist, denn wenn etwas an einer Stelle so ganz genau stimmt wie hier, so tut es das der Möglichkeit nach immer. Hier war einmal die Sprachdecke genau so groß wie das Sachgut und dieses wie das Gedankengut. Dabei entsinnen wir und, daß wir immer noch den alten Sokrates im Gespräch mit Kratylos haben stehen lassen, obwohl nun schon etliche Winter darüber gegangen sind...

*

«Der Archetypus aussterbender Tierarten tritt im Todesmoment des letzten Individuums durch einen osmoseähnlichen Akt in das kollektive Unbewußte des menschlichen Geschlechtes über und wirkt dort als objektiv-mythische Kraft«: dieser unser Satz hat einen unverkennbar dogmatischen Geschmack an sich und kann, auf eine wahrheitsdürstende Menge Halbgebildeter losgelassen, Verheerungen in deren Gemütsleben anrichten, wie wir es etwa bei den anthroposophischen Dogmen erleben. In der Tat hat er etwa die Erkenntnisqualität der Reïnkarnationslehre, – wobei aber gleich zu bemerken ist, daß ohne sie nicht auszukommen ist. Die meisten Denker haben sie nur heimlich bei sich versteckt, wie wir das sogar bei Kant finden. Man muß den Mut haben, den Satz zu gebrauchen, dann aber hält er auch Wort. Denn wie will man den Tierkult und, daran anschließend, die Tierkultur erklären? Warum stehen jene rätselhaften Standbilder am Nil: Sphingen und Menschenleiber mit Vögelköpfen, die göttliche Verehrung genossen? Hier entstand doch der Ägypter aus bloßer Urbevölkerung! Diese aber wurde in der Form der Massenerregung bedrängt von angsterregenden Motiven dämonisierender Art und tat unter der Führung des Schamanentums dasselbe wie mein Patient, als er zu zeichnen begann. Weil dies aber ein ganzes Volk tat, mit dem Staat im Hintergrunde, deshalb trat hier eine Apotheose ein; es bekam seine Götter, und die Götter bekamen ihr Volk. Diese Götter aber sind wirklich, und zwar nicht bloß im Rahmen des psychologischen Unbewußten, sondern in dem der Natur, denn sie stammen ja vom dämonischen Willen ausgestorbener Tierarten zum Dasein und haben Stromrichtung vom Objekt auf das Subjekt. Götter und Dämonen aber sind, auch bei den Griechen, dasselbe gewesen und nur dem Range nach verschieden. Wäre nun jener Vorgang bloß psychologisch, so gäbe es keine Apotheose; da er aber von der Natur stammt und das Objekt stärker ist, so sind auch die Götter auf einmal da, die, um dem Volke gnädig zu sein, Opfer und Gebete fordern. Und sie sind deshalb wahre Götter geworden und nicht bloß Tierdämonen geblieben, weil sie inzwischen durch das mythenbildende Gemüt des Menschen hindurchgegangen waren wie durch ein Filter; nun stehen ihre rätselvollen Standbilder da als Produkte jener andrängenden angsterregenden Macht, die wir das Objektiv-Mythische nannten, und der fabulierenden Kraft des mythenbildenden Subjektes. Daß hier nun ägyptischer Stil entstand, das hat denselben Grund wie der Einzelne seiner Zeichnung die Prägung seines Charakters nach graphologischen Gesetzen aufdrängt.

«Das untergehende Tier hinterläßt die Spuren seines Archetypus im kollektiven Unbewußten des Menschen« – so ist der Satz auch auszudrücken, durch den das von Jung entdeckte Kollektivum erst seinen Naturanschluß erhält. Der Mensch aber steht hier dem Tier in charakteristischer Weise völlig selbständig und unableitbar gegenüber; sein Schöpfungsbefund enthält eine durchaus andere Dramatik. Die Entwicklungsgeschichte der Tierarten verläuft laut paläontologischer Aussage in langen oder kurzen Linien je nach der Persistenz: die einen halten länger durch, die andern verschwinden wieder früh. Der Mensch aber hat mit sich selbst etwas ganz anderes zu tun. Seine Entwicklung ist zirkulär in sich selbst, kyklodisch (γενεσις ἐν κυκλῳ). Da ist zunächst das gewaltige anthropologische Massiv seiner sekundären Rasse, das schier undurchdringlich ist; nach unten zu befinden sich schon im Stadium der Abstoßung alle ethnologischen Unterrassen nach Art der Maoris, Pygmäen, Feuerländer, Neandertaler, Eiszeitmenschen, und ganz in der Ferne sieht man, schon abgestoßen und längst nicht mehr zurückfindend, den Affen mit seinem erinnerungsschweren Auge sein sonderbares Dasein verträumen. Nach oben zu stößt man auf die langsam sich abhebende dünne Schicht der primären Rasse, die von der genialen Zone durchkreuzt wird; an ihr allein kann man erkennen, was mit dem Menschen überhaupt gemeint sein möge. Dann kommt die Heroen-Rasse, die die Basis für das Epos bildet. Noch weiter hinaus liegt die Menschensohn-Sphäre. Zwischen all dem aber waltet noch das *principium personalitatis* als Reiz und Verhängnis des Menschengeschlechtes. Man sieht: das ist ganz etwas anderes. Und in das psychologische Kollektivum dieses Menschenwesens brechen seit Jahrmillionen die Archetypen der ständig absterbenden Tierarten ein und werden im

Momente der Berührung objektive mythische Kräfte. Mit ihnen hat der niedrigste der Maori in seiner Art ebenso zu tun, wie der Menschensohn – der freilich die Mittel hat, sie in Schach zu halten.

9. DER PRAKTIZIERENDE PLATONISMUS UND DIE ABENDMAHLLEHRE

Die Frage, »wie die Vernunft in die Philosophie kam«, ist bekanntlich zuerst von NIETZSCHE gestellt worden (in der »Götzendämmerung«) und hat höchstes Erstaunen erregt, da ja, seit den Tagen des Aristoteles, die Philosophie selber nie aus etwas anderem bestanden hat, denn aus Vernunft. Der Zugang zu den platonischen Ideen wurde ja ein vernünftiger! – Wie aber, wenn es noch einen anderen gäbe? Einen, der nicht Weisheit zutage förderte, sondern Macht; also auf den Willen geht. Gelingt es, an jene Weltstelle hinzukommen, die SCHOPENHAUER im »Willen in der Natur« berührt hat: wo da ein »Wesen« – das noch nicht ist – Ameisenbär »sein will«, ehe es so etwas wie Ameisenbär gibt! Jene Verwachsungsstelle also von platonischer Idee und dämonischem Willen zum Dasein...oder, was war früher? Schopenhauer nennt die Idee die adäquate Objektivation des Willens im Gegensatz zu den empirischen, die dem *principium individuationis* unterliegen. Damit beabsichtigt er, dem Willen den Vorgang zu geben und die Idee durch ihn, allerdings adäquat, objektiviert sein zu lassen. Das ist aber natürlich dogmatisch. In Wirklichkeit ist die Frage, was früher da war, die Idee oder der Wille, so wenig lösbar, wie die nach der Priorität von Huhn oder Ei.

Aber es gab von jeher einen praktischen Weg, dort hineinzustoßen, und diesen beschreitet jener Schamane, der den »Büffelgeist« aus den empirischen Büffeln durch Tanz und Zauberwort hervorzulocken und auf Menschen zu übertragen vermag. Der Leser entsinnt sich jener eindrucksvollen Szene, in der der Medizinmann eines Indianerstammes in Gegenwart eines französischen Comte aus der Zeit Louis XV. den Büffeltanz aufführt und es dazu bringt, daß der gepuderte Graf F. vom Büffelgeiste ergriffen mittanzt. Wir können diese kulturgeschichtlich späte Szene als einen verkümmerten Abkömmling des antiken Stierkultes auffassen; sie ist ein Rudiment. Außerdem ist sie praktizierender Platonismus. Dieser ist die eigentliche Quelle der Zauberei, die meistens zu bösen, oft aber auch zu guten, heilwirkenden Zwecken verwendet wird. Schamane muß man sein; jeder kann das nicht. Das Hauptwissen des Zauberers beruht auf der durch Tradition vererbten Erfahrung darüber, welche Mittel, die man in ihrer Gesamtheit »Begehungen« (τελεται) nennt, angewandt werden müssen, um den Erfolg, nämlich das Aufrühren archetypischer Kräfte und ihr Einströmen in den Willen, zu bewirken. Da diese Mittel nur etwas mit dem Willen und nichts mit der Erkenntnis zu tun haben, so erscheinen sie meist unsinnig und sind ganz unerklärbar, werden nur durch Schamanen-Erfahrung heraufgeholt und wirken, wie etwa das Zauberwort, nur durch das Gesprochenwerden in der richtigen, niemals in einer anderen Reihenfolge. »Richtig« heißt aber hier nur »wirksam«. Es ist das also eine Stelle, an der die Kontinuität der Natur unter Überspringung der Einzeldinge unmittelbar durch das menschliche Wort erwiesen wird.

Bei den höher entwickelten, den eigentlichen Kulturvölkern rückt der Schamane in den Rang des Priesters auf, der aber nun tief eingreift und eine unvermeidliche Komponente der Geschichte ausmacht. In jenen rund zweitausend Jahren, während welcher der Äquinoktialpunkt im Tierkreiszeichen Stier stand, bestimmte die Vergöttlichung des Stieres unter Führung des zugehörigen Schamanentums fast die ganze mittelmeerische Kultur. Es muß im Archetypus dieses Tieres damals etwas los gewesen sein, das die Priester aufzufangen und als Stierkraft auf die Menschheit zu übertragen vermochten. Anders läßt sich die tiefe Wirksamkeit dieses Kultus, der weit ins folgende Widderzeitalter hinein noch bei den Griechen bemerkbar ist, nicht erklären. Denn es wimmelt im Mythos und bei den Tragikern von Stier-Motiven. Dabei weiß man nie recht, ob der heilige Stier eigentlich Gott oder Opfer ist. Jedenfalls gehört das fließende Stierblut zu den bedeutendsten Begehungsakten bis über das Ende des Widderzeitalters, also über Christi Geburt hinaus, da schon längst das Lamm Opfertier war.

Alle priesterlich-schamanischen Begehungsworte nun – das muß man wissen – sind so beschaffen, daß sie zum wesentlichen Teile objektiv-mythisch, aber nicht logisch sind. Sie lassen sich also niemals in die Begreifbarkeit überführen, sondern verharren auf ihrem Anspruch, nur durch das Gesprochenwerden (*mythos*) zu wirken. Wer diesem sakralen Anspruch nicht Folge leisten will und nachgrübelt, »was sie bedeuten«, der stellt sich bereits außerhalb ihrer Wirksamkeit. »Mythos« und »Logos«, beide »Wort« bedeutend, stehen sich also in diesen Formeln unentschieden gegenüber. – Hätte man das von jeher gewußt, so würde der ganze bibliothekenfüllende Streit um die Einsetzungsworte Christi nicht nötig gewesen sein. Denn diese Worte »Dies ist mein Leib, er für euch gegeben wird zur Vergebung der Sünde« sind die bisher höchste Stelle, an die das priesterlich-schamanische Zauberwort gelangt ist. Sie sind unauflösbar und unbegreiflich, aber sie sind richtig, nur weil sie so vom Herrn gesprochen worden sind. Daher ist das Abendmahl das Grundsakrament des Christentums. Alle andern kann man aufgeben; auch die Taufe. Denn man ist getauft, wenn man wünscht, getauft zu sein, und der priesterliche Taufakt kann sehr wohl als bloße Feierlichkeit verstanden werden. Das Abendmahl dagegen nicht.

So wie durch die Zauberworte und den Tanz des Büffelschamanen der Büffelgeist in die Feiernden übergeht, ohne, daß sie denken; so genießt der gläubige Christ im Abendmahle wirklich den anwesenden Leib des Herrn und wird dadurch auf unmittelbare, von jedem Gedanken freie Art der Gnadenwirkung teilhaftig. Er genießt nicht das »Fleisch« des Herrn, also das empirische, sondern den »Leib«, also das Wesen und die innerste Art des Menschensohnes. Dieser aber ist real; denn zum Charakter des Wirklichen gehört eben nur die Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt, nicht aber die Materialität, die nur ein Fall dieser Stromrichtung ist. Voraussetzung für das Gelingen des Abendmahles ist nur, daß es von jemandem gereicht wird, der das kann, – und hier erhebt sich die bange Frage nach LUTHERS »allgemeinem Priestertum«. Jener indianische Schamane steht eben dem Vorgange näher als ein evangelischer Geistlicher üblicher Art. Trotz aller rechtgläubig-lutherischen Lehre – gegen Zwingli und Oekolampadius – ist es praktisch ja doch so, daß in der evangelischen Kirche das Abendmahl eben doch nur als Erinnerungsmahl, zwinglianisch, genossen wird. Die Nabelschnur zur Natur ist längst durchgeschnitten, und man muß hier schlimme Befürchtungen hegen. Protestantismus

muß zwar sein, er ist zu eigenartig geschichtlich pointiert, aber man weiß nie recht, wozu. Zum mindesten ist das protestantische Ingenium lutheranischer Färbung immer dazu da, vom freigebliebenen Teil des Christentumes her dem gebundenen zu Hilfe zu kommen.

*

Luther hat in Sachen des Abendmahles in einer Weise Wachtposten gestanden, die einer Rettung der Religion gleichkommt. Das geschah im Marburger Religionsgespräch vom Jahre 1529, das in der Hauptsache zwischen ihm und Zwingli stattfand, beide mit noch anderen als Gäste des trefflichen Landgrafen Philipp von Hessen. Den Hintergrund – besser freilich den Vordergrund – des Gespräches bildete ein politisches Thema. Zwingli und Landgraf Philipp wollten eine Union aller evangelischen Länder, um dadurch einen Druck auf die katholische Gegenpartei ausüben zu können. Besonders Zwingli wünschte seine fünf katholisch gebliebenen Kantone, die ihm Schwierigkeiten machten und gegen die der tapfere Mann einst im Kampfe fallen sollte, in Schach zu halten. Aber auch Philipp war politisch an einer Einigung interessiert. Abgesehen aber von diesen Sonderinteressen war natürlich *eo ipso* eine solche Union ein erstrebenswertes Ziel, dem man noch heute beipflichten muß.

Nun hatte man sich über alle anderen Punkte bereits geeinigt und hatte die Abendmahlslehre als letzten auf die Tagesordnung gesetzt, wohl in der stillen Hoffnung, daß, wenn die anderen durchgehen, diese wenigstens durchschlüpfen würde. Aber da stieß man auf Luthers unbrechbares Nein. Zwingli und, ihm verwandt, Oekolampad vertraten die Meinung, daß Jesus mit seinen Einsetzungsworten habe sagen wollen: »Dieses Brot, das ich hier breche, bedeutet soviel als mein Leib, und das sollt ihr nach meinem Tode zu meinem Gedächtnis feiern«. Damit wäre also das Abendmahl eine bloße Erinnerungsfeier, wie es ja noch heute in den reformierten Gemeinden aufgefaßt wird. Zwingli gehört zu den liebenswertesten Gestalten der damaligen Zeit, aber für ihn war die Religion ein göttlich geführtes System der Moralität. Er verstand also nicht viel davon. Luther dagegen, eine der unliebsamen Erscheinungen, hatte einen tödlich sicheren Blick, wenn es um das Wesentliche ging. Die Natur muß in ihrer Rückläufigkeit durch ein Mysterium hindurch, sonst ist die Religion nicht echt und bleibt Menschenwerk. – Da schlägt LUTHER die Tischdecke zurück, holt ein Stück Kreide aus der Tasche und schreibt die Worte: »*Hoc est corpus meum*!« als eine unübersteigliche Wehr gegen die Feinde des Mysteriums auf den Tisch. Und diese ist nicht überstiegen worden; das Gespräch flog auf, und es kam zu keiner Einigung. »Wir haben einen andern Geist als ihr!« das heißt, LUTHER hatte den Geist des Christentums, und die andern nicht.

Diese Szene war ein symbolischer Akt – kein allegorischer, mit dem man etwas erklären will. Symbol ist Zusammenballung im Realen. Luther stand mit dieser Tat voll im Wirkungsbereich der reinen Geschichte und die andern nicht. Es ging hier sogar um mehr als nur um die Kirche. Wer kurz denkt, verwirft diese »eigensinnige Hartnäckigkeit« Luthers und seine »Rechthaberei«; er hätte doch beigeben können »um der gemeinsamen guten Sache willen«. Nein, er hätte das nicht können, genau so wenig wie in Worms. Und was ist heute schließlich jene politische Bagatelle, die sich »Schmalkaldischer Bund« nannte, gegenüber dem Abendmahl! Nichts gegen alles! Dieses Nein Luthers gehört zu den großen Rettungstaten der Weltgeschichte.

Sie wiegt mehr und ist wichtiger als seine Schrift »Daß die Worte Christi ‚Dies ist mein Leib' usw. noch feststehen«; denn sie geschah in der mythischen Ebene der reinen Geschichte, jene aber ist ein Erzeugnis der polemischen Vernunft. Es ist nun schwer, gegen die Vernunft zu predigen und dies mit Worten zu tun, denn die Vernunft notwendig anhaftet. Allein es geht nicht anders. Wenn Luther nun mit dem sehr fragwürdigen Argument arbeitet, »es steht geschrieben«, so muß man sagen, daß er hier wirklich Glück gehabt hat, denn diese Worte stehen wahrhaft geschrieben und sind gar nicht umzustoßen: aber eben nicht aus dem Grunde, weil sie »geschrieben stehen«. Es heißt, sich auf das Glatteis der Verbalinspiration begeben, wenn man mit diesem Sektierer-Argument arbeitet. Denn es steht noch eben sehr viel in der Bibel geschrieben, was ganz weit weg ist von Gottes Wort. Diese Einsetzungsworte aber haben mit die stärkste Prägung vom ungesprochenen Worte Gottes her, die es in der Bibel überhaupt gibt. Sie gehören in die Ordnung der Zauberworte und haben deren Funktion – erschöpfen sich aber auch in ihr. Das Zauberwort (...*Eiris sazun Idisi*...usw.) soll Wunden heilen durch das bloße Gesprochenwerden (*mythos*); die Einsetzungsworte sollen von der Wunde aller Wunden heilen, der Erbsünde (ἄφεσις της ἁμαρτιας), und sie tun es durch ihr bloßes Erklingen ohne Änderung des Textes. Sie sind Jesus in dem kritischen Augenblicke eingefallen, da sein Leben und Sterben besiegelt waren; die erste Station des Passionsweges war überschritten: Judas hatte eben das Abendmahl verlassen, um dem Synedrium das Messianitätsgeheimnis seines Meisters zu verraten. Es konnte kein Zweifel mehr sein: es war das letzte Mal, daß er vom Gewächse des Weinstockes getrunken hatte, und in wenigen Tagen mußte sich alles erfüllen. Da staute sich in ihm die Frage auf: in welcher Art er nach seinem Tode würde anwesend sein; hierbei war die sonst unter den Menschen übliche der bloßen Erinnerung natürlich unzureichend. Nun konnte Judas wohl das Messianitätsgeheimnis an Kaiphas verraten; das andere aber, das eigentliche seines Lebens, das zu verraten hatte niemand die Macht, denn niemand verstand es: das Menschensohn-Geheimnis. Das war nur ihm selbst bekannt. Jener kluge Theologe der Leben-Jesu-Forschung hatte nur allzu recht, wenn er sagte, daß dies der Schlüssel zum Rätsel seiner Persönlichkeit sei. Da »Menschensohn« der tiefste aller Titel ist, die er trug – nur eben mit »Sohn Gottes« auf einer Ebene, – so lag auch sein Geheimnis am tiefsten verborgen. Und er hatte erfahren, daß seine Unsterblichkeit eine andere sei als die der andern Menschen, von denen er durch eine Art getrennt war. Genau so, wie seine Personalität das Merkmal der doppelten Unendlichkeit trug – was ihn zu Gottes Sohn machte –, genau so hatte seine Unsterblichkeit eine Dimension mehr. Wenn er starb, so starb eine Art. Denn die Art Menschensohn war nur durch ihn vertreten. Bei seinem Tode also zerriß nicht nur der Vorhang des Tempels, sondern darüber hinaus wurde das allgemeine unbewußte Seelentum des ganzen menschlichen Geschlechtes um ihn, um sein »sōma« bereichert; denn er drang dort ein. Das geschah nach dem Gesetz, wonach die Archetypen einer Art beim Tode des letzten Individuums ins kollektive Unbewußte des Menschen gelangen. Er aber war der erste und der letzte jener Art, die den Namen Menschensohn trägt. Da er das wußte, so wußte er auch – es fiel ihm plötzlich ein – die

Formel und den Begehungsritus, durch den die Anwesenheit seiner Wesenheit bei den Gläubigen verbürgt wird. Diese Formel und dieser Ritus aber lauten: »Und er nahm das Brot, dankte, brach's und gab es den Jüngern und sprach: ‚Nehmet, esset, das ist mein Leib.' Und er nahm den Kelch und dankte und gab ihnen den und sprach ‚Trinket alle daraus. Das ist mein Blut des neuen Testamentes, welches vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden. Solches tuet zu meinem Gedächtnis'«. – So und nicht anders. Die Worte haben ungeheures Aufsehen erregt, und der mysterienkundige Paulus vermerkt sie ausdrücklich im ersten Korintherbrief.

Das Wort »*sōma*« nun, das hier gebraucht wird und das Luther mit »Leib« übersetzt, ist nicht dasselbe wie Fleisch; denn dann hätte dort σαρξ stehen müssen, was im Neuen Testament sich immer dann findet, wenn es wirklich um Fleisch geht. »Das Wort ward Fleisch« – da heißt es folgerichtig σαρξ. Hier aber geht es um mehr als bloß Fleisch. Die Griechen verwandten das Wort »*sōma*« vielfach im ähnlichen Sinne wie »*dĕmas*«, das etwa in die Nähe von Person kommt, aber mit dem Klang des Gebautseins behaftet (*dĕmo*).* Der Leib Christi ist im Abendmahl anwesend: das heißt also eher etwa soviel als Christus selbst ist anwesend, aber es ist doch ein gewisser Unterschied in Richtung auf das Materielle zu, denn sonst würde die Sprache ihn nicht betonen. Es liegt ähnlich wie beim Worte »*pneuma*« – dem Gegenspiel –, das etwas vom Winde an sich hat.

Wenn man leugnen will, daß der »Leib Christi« nach seinem Tode ins unbewußte Seelentum des menschlichen Geschlechtes übergegangen ist, so frage man einen beliebigen Missionar, und der wird berichten, daß sie besonders bei wilden Völkerschaften darauf stoße und daß es nur der Entflammung durch die Predigt bedarf, um das Unbewußte frei zu machen: was dann Bekehrung heißt. Die richtige Art zu missionieren ist freilich nur die, zunächst die Sprache des wilden Volksstammes genau kennen zu lernen und dann in ihren Mythos einzudringen; ist der richtige Griff getan, so bricht plötzlich mit Leidenschaft die Gestalt Christi durch, die präformiert darin war. So ist die Predigt wohl die Ursache für die Bekehrung aber nicht der Grund, und so ist auch die Bekehrung im mittelmeerischen Raume durch die Urapostel vor sich gegangen. Es war immer schon etwas vorher da, das bereit lag und das auch den *consensus* schuf.**

Das Apostolikum von Nicäa hat in den Worten »niedergefahren zur Hölle« (*descendens ad infernos*) diesen Eintritt des Leibes Christi, will sagen seiner selbst, ins kollektive Unbewußte des Menschen andeuten wollen, denn wenn man dieses näher untersucht, so findet man ein Vorherrschen höllischer Gestalten, und da die Hölle ja kein Raum ist, so bleibt nichts anderes übrig, als dies. – Ganz verkehrt ist natürlich die Vorstellung des Grafen Keyserling, daß das Christentum durch »sinnvolle Reklame« sein Aufkommen bewirkt hat.

In dem Verhalten Luthers in Marburg kann man mit großer Deutlichkeit den Unterschied zwischen dem Genie und dem Theologen erkennen. Es kommt gar nicht darauf an, daß Zwingli später zu der Meinung Luthers übergetreten ist: im Grunde kann er das gar nicht. Luther traf mit voller Sicherheit die Stelle, auf die es ankommt, und es ist keine Spur von persönlicher Unnachgiebigkeit und Rechthaberei zu finden; vielmehr ist alles in der Sache begründet, und nur er hatte recht. Manche Probleme der Theologie sind aber noch nicht spruchreif und werden es erst, wenn die Philosophie Beistand geleistet hat. So war das zwischen Luther und Erasmus behandelte von der »Willensfreiheit« damals noch nicht anfaßbar, weil es noch nicht von der Philosophie auf die ihm gebührende Höhe gehoben war: David Hume, Kant und Schopenhauer waren noch nicht da; erst nach ihnen kann man die Frage der Freiheit des Willens behandeln. So standen Luther auch in der Abendmahlsfrage noch nicht die philosophischen Einsichten zu Gebote, die wir heute haben. Trotzdem hat er richtig gegriffen.

Den Fehlgriff in dieser Sache hatte vielmehr die katholische Kirche begangen, die von Thomas von Aquin und Aristoteles schlecht beraten war. Sie behauptet nämlich, daß in der Messe die Hostie durch den Spruch des Priesters in den Leib Christi verwandelt würde. Davon aber kann gar keine Rede sein; es handelt sich vielmehr um die Anwesenheit des Leibes Christi im Brote des Abendmahles. Da nun trotz aller priesterlichen Bemühung das Brot bleibt, was es ist, und der Wein auch, so verfiel man auf die aristotelische Unterscheidung von Substanz und Akzidenz und sagte: in der geweihten Hostie sind zwar die Akzidenzien unverändert geblieben, also Farbe, Geschmack, Geruch, Form, die Substanz aber habe sich in den Leib Christi verwandelt. Die Hostie tut also bloß so. Unvermeidlich tritt hier die Vorstellung ein, daß es sich doch um das Fleisch Christi handelt, durch welchen unerlaubten Reiz ein starkes Movens zwar nicht für den Glauben, wohl aber für die Suggestion entsteht. Die Reformatoren haben diese Transsubstantiationslehre abgelehnt. Und in der Tat: es geschieht ihr recht, daß das Wort »Hokuspokus« die Verballhornung der Einsetzungsworte »Hoc est Corpus« ist.*** Die Reformatoren selber aber spalten sich in den westlichen Teil, der das Mysterium ausklammert, und in den deutschen, der es durch Luthers Wachsamkeit in Marburg erhalten hat. Hieran aber hängt der ganze deutsche Kulturraum.

Der große Scharfsinn Luthers in dieser Lebensfrage des Christentums zeigt sich in einigen Sätzen seiner Streitschrift vom Jahre 1527: »Da steht nun der Spruch und lautet klar und hell, daß Christus, indem er das Brot reichte, seinen Leib zu essen gibt. Darauf stehen, das glauben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib ißt und zu sich nimmt. Wie das aber zugeht oder wie er im Brot ist, das wissen wir nicht, sollen es auch nicht wissen. Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise noch Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß der Leib da sei« (Sperrung von mir). Luther stellt also hier den offnen Widerspruch zwischen der Welt des Auges und der des Ohres fest. Die katholische Auffassung versucht ihn durch die Transsubstantiationslehre zu überbrücken. Luther tut das nicht, sondern stellt sich auf die Seite des Ohres und läßt die Welt des Auges dahingestellt sein. Das Wort Gottes gehört zum Ohr und nicht zum Auge. Und wenn irgend

---

* Soph. Antigone, 675.

** Auch in den Träumen jener »Priesterin der Astaroth« findet sich die Gestalt Christi, sich deutlich abhebend von den heidnischen Göttern.

*** Indessen eine falsche Theorie schadet nichts, wenn nur die Sache selber richtig gemacht wird.

etwas wahrhaftig Wort Gottes ist, so sind es die Einsetzungsworte. Diese aber sind kein Urteil, das wahr oder falsch sein kann, sondern Zauberwort, das seine Kraft im Wirken erschöpft. Darum aber muß aus dem ganzen sakramentalen Vorgang die Vernunft ausgeschaltet werden: *sacrificium intellectus*. Voll erhalten aber bleibt der Verstand in allen seinen Rechten. Dominierend freilich muß der Glaube sein, der keine verminderte Vernunft ist, sondern Kraft vom Objekte her, die im Subjekt nur die Bereitschaft vorfinden muß.

Es ist also der höchste aller möglichen Begehungsakte, der sich im Abendmahl vollzieht, und seine Frucht ist, daß »nicht nur unser Leib leiblich gespeist, sondern auch unseres Leibes Natur und Wesen zum ewigen Leben genährt, gemehrt und erhalten und dadurch ein Glied des Leibes Christi wird« – so begreift es Luther im Anschluß an Irenäus. Das alles aber spielt sich in der mythischen Ebene ab. Dieser Satz erscheint zunächst als eine Minderung, ist aber in Wirklichkeit das Gegenteil davon. Denn solange man, wie das bisher geschah, den Mythos in das Subjekt verlegte, verstand man unter christlichem Mythos notgedrungen das, was der Mensch hinzugedichtet hat. Versteht man ihn aber wie wir, dann liegt ihm das Objektiv-Mythische als ein *Primum* zugrunde, und das wird durch die Vorgänge beim Tode Christi gesichert. Daß das überhaupt da ist, das schafft die Grundlage für den höheren Realitätscharakter des Sakramentes. Denn real ist alles, was Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt hat. Bin ich in die mythische Realität eingefangen, so habe ich einen Zuschuß und einen Vorzug vor anderen, die nur die materielle haben. Würde man etwa – ich denke hier ein *sacrilegium* – von jenem Grablinnen Christi, das in Turin aufbewahrt wird und an dessen Echtheit m. E. kein Zweifel möglich ist, die tatsächlich vorhandenen Blutstropfen Christi abkratzen und in Wein vermischt trinken, ohne dabei den gebotenen Begehungsakt so zu vollziehen, wie er vorgeschrieben: so wäre das eine bloße Verdauung, wie jede andere auch, aber kein mythischer Vorgang; meines Leibes Natur und Wesen würde dadurch nicht »zum ewigen Leben genährt«. Das kann nur das Sakrament. – ADOLF HARNACK hat eine sehr kluge Formulierung gebracht, indem er sagte: »...nicht im Äußeren spiegeln sich die Vorgänge ab; aber die Symbole bringen der Seele das, was sie bedeuten wirklich. Ein jedes Symbol steht mit der Sache, die es bedeutet, in einem mysteriösen, aber realen Zusammenhang. (Mission des Christentums, S. 169).

10. DIE GRIECHISCHE THEOGONIE UND DER GÖTTERVERFALL

Es ist eine große theogonische Tat der Griechen gewesen, vom Tierkult abgelenkt und an seine Stelle den Menschen gesetzt zu haben. Der Mythos spricht von der Tötung des Minotauros und der Befreiung der Ariadne durch Theseus. Den Griechen war genau so wie den Israeliten der Tierkult ein Greuel, wenn auch aus anderen Gründen; er ließ das Menschentum nicht aufkommen. Daß aber die griechischen Götter früher Menschen gewesen seien, war ein offnes Geheimnis; man zeigte im späten Altertum noch die Wiege und das Grab des Zeus auf Kreta. Aber die Natur hat in diesen Menschen freilich besondere Vorstöße gemacht, die nicht alle Tage vorkommen und die aufgefallen sind. So ist die Zeus-Kraft zwar in jedem Menschen schwach vorhanden; man findet sie im Geburtshoroskop, jene richtende und ordnende Löwen-Gewalt, die vom Schafott bis zum dröhnenden Männersaale reicht. Aber in dem, der später der Gott wurde, war sie bis ins Dämonische hinein gesteigert. Nun bedeutet hier dämonisch nicht dasselbe wie bei den Tierarten, sondern es ist die äußerst gesteigerte Person. Die Griechen verwandten das Wort *daimon* bei jedem Charakter, sowie er nur ganz rein er selbst war und sehr betont hervortrat. So nennt Hektor im sechsten Gesange der Ilias bei seinem berühmten Abschied von Andromache diese wahrhaft Weinende »δαιμονιη«, in durchaus zarter Bedeutung; aber auch Andromache hatte den in die Schlacht stürmenden Hektor so genannt. – Wie nun jemand, der danach war, im Mittelalter in den »Geruch der Heiligkeit« kommen konnte, mit all seinen Folgen, so konnte ein Heros der Antike leicht in den Verdacht geraten, ein Gott oder Dämon zu sein. Das aber griff die Gefolgschaft auf, und die schamanisch-priesterlichen Charaktere betrieben dann schon bei Lebzeiten die Vergöttlichung. Mit dem Tode aber trat die Apotheose ein, was nur durch Begehungen möglich war, und ein besonderes Priestertum verkündigte die Weisheit und die Macht seines Gottes. Gelang das, so rückte der Dämon des verstorbenen Heros, ähnlich wie die Archetypen der Tiere, ins kollektive Unbewußte ein, der objektive Mythos bemächtigte sich seiner, und so entstand die griechische Götterwelt. Aber wohlgemerkt: der Eintritt in das Kollektivum ist hier erzwungen, und zwar durch die Begehungen des Priestertums, während die Archetypen aussterbender Tierarten von allein dorthin gelangen. Der subjektive Mythos aber kam nun hinzu, und es entstand die Göttersage. Bei AISCHYLOS finden wir in den ersten Versen der Eumeniden jenen Zug des Apollon von Delos nach Delphi, der in einem eigentümlichen Lichte gehalten ist, so daß man nicht recht weiß, ob er noch Mensch oder schon Gott ist. Die Pythias spricht:

»Er schwang sich von Delos' See und Klippe sich
An Pallas segelreichem Strande landend
Und kam von dort nach des Parnasses Hang
Von des Hephaistos Kindern fromm geleitet,
Die ihm die Pfade bahnten und zuerst
Ihm hier der Landschaft rauhen Boden zähmten.
Und wie er ankommt, huldigt ihm das Volk
Samt Delphos, jener Zeit des Landes König.
Und Zeus, mit Kraft und Weisheit ihn begeisternd,
Setzt ihn als vierten ein auf diesen Stuhl.
Des höchsten Vaters Mund ist nun Apollon.«

(Übersetzung VOLLMÜLLER)

Es kann also keine Rede davon sein, daß die griechischen Götter etwa der dichtenden Volksphantasie entstammen und sonst nichts sind. Wir lesen bei Euripides in den »Bacchen«, wie Dionysos um die Anerkennung als Gott kämpft und dabei jenen berühmten dionysischen Weiberschwarm vorausschickt. Dabei fallen die drohenden Worte, die der Apostel Paulus kannte: »Es wird euch nicht gelingen, wider den Stachel zu löcken«. Eine halb steckengebliebene Apotheose ist die des Herakles; er gelangte nicht in den Olymp, und bei Homer finden wir ihn (Od. XI) im Hades; aber man hat ihm doch Heiligtümer errichtet. Was aber zu dieser so entstehenden Götterwelt innerlich gehörte, jener Volksstamm am Mittelmeer, das war Grieche, eben durch die Götter, die früher Menschen waren. Hier hat der objektive Mythos eingegriffen. Wenn man »Griechen« denkt, so denkt man immer die Götter mit. TERTULLIAN hat freilich gut reden, rund zweitausend Jahre nach jenem Apotheosen-Sturm, in einer Zeit, in der vom Senat eingesetzte Kommissionen römische Kaiser zu Götter erklärten, wenn er sagt: »Wenn übrigens Liber (Dionysos) deshalb Gott ist, weil er auf den Weinstock aufmerksam gemacht hat, so hat man an Lucullus, der zuerst die Kirschen aus Pontus nach Italien gebracht hat, nicht schön gehandelt, weil man ihn nicht apotheosiert hat...« (Apologeticus 11). Das ist Journalistenstil des großen Kirchenvaters: er treibt Götterhetze. Dionysos war eben Jemand, Lucull war Feldherr und Gourmand. Die Ereignisse wogen damals, als die Götter erschienen, schwerer.

Die Wirklichkeit der Götterwelt aber ist eine reale und keineswegs etwa projiziert; in Jacob Burckhardts Satz: die Griechen seien mythisch gesonnen, lassen wir das »gesonnen« weg und sagen: sie waren mythisch. Das heißt, sie gerieten in einen mythischen Prozeß hinein, durch den sie erst Griechen wurden. Dieser aber kreist um den objektiven und den subjektiven Pol des Mythischen. Der Höhepunkt nun der Götterwirklichkeit, ihre olympische Phase, fällt in die Zeit Homers, in der das mythische Subjekt die größte Kraft besaß, den andrängenden Gewalten des objektiven Mythos Widerstand zu leisten und ihnen im Epos die höchste Gewalt der Schönheit anzutun. Daher gibt es keine Griechen ohne Homer. Wir würden Solon, Lykurg, Leisthenes, Themistokles, Perikles gar nicht kennen, wenn diese nicht durch den Mythos vorher zu Griechen geschaffen wären und damit den ersten Schritt in die Geschichte getan hätten. Für gleichzeitige Barbarenhelden interessiert sich kein Mensch; denn sie können den Sprung in die Geschichte nicht tun, und ihr Mythos bleibt auf bloße Stammessagen reduziert. Der Bau der Götterwirklichkeit ist also kein anderer als der der empirischen Realität, die man nur kantisch als Erscheinung begreifen kann; das Baumaterial freilich ist ein anderes.

Der Verfall der Götterwelt und ihr endlicher Untergang aber vollzog sich dadurch, daß an die Stelle der mythenbildenden subjektiven Tätigkeit, die also dichterisch war, die Vernunft trat. Das wiederum geschah – es wird im periklëischen Zeitalter sichtbar – durch eine Polverlagerung der Naturachse. So wie durch Verlagerung des Erdpoles, verursacht durch die Nutation ihrer Achse, tropische Landschaften vereisen, so erzwingt eine leichte Bewegung der Achse der Natur die allmähliche Entkräftung der mythenbildenden Tätigkeit, und es entstehen statt der geglaubten und erlebten Götter die gedachten; dadurch aber wird ihnen der Boden des Gedeihens entzogen. Diesen Vorgang müssen die Griechen vorher gespürt haben, denn wir sehen sie in ihrer Angst, die Götterwelt könne versiegen, strenge Asebie-Gesetze erlassen, die den Zweifel an den Göttern verbieten. Die Griechen waren mit instinktiver Sicherheit an den Glauben gebunden, daß es sie ohne die Götter nicht mehr geben könne; daher zogen sie es vor, statt der Sache auf den Grund zu gehen, die Götter einfach zu schützen und damit sich selbst. Wehe dem freien Staatsbürger, der es wagte, hieran zu rütteln! Sokrates ist dem Asebie-Gesetz zum Opfer gefallen; er und Euripides waren die Hauptträger jener Polverlagerung. Die Wut der Athener gegen den Denker war erklärlich, ihre Toleranz gegen den Dichter auch; der freilich zog es vor, sich im Alter in das halbbarbarische Makedonien zurückzuziehen.

Es war keine christliche Schmähsucht gegenüber den olympischen Göttern – die im übrigen reichlich vorhanden war –, wenn man sagte, sie hätten sich in böse Dämonen verwandelt. Jeder Christ des Altertums sah vielmehr diesen Prozeß sich vor seinen Augen abspielen und war sich nicht einmal sicher, ob er nicht mit hineingezogen würde. Man muß nun festhalten, was freilich nach einem Jahrhundert des Subjektivismus schwer fällt, daß das Merkmal des Wirklichen nicht die Materialität ist, sondern die Stromrichtung vom Objekt zum Subjekt. Treffen die objektiv mythischen Kräfte eines Tages nicht mehr auf das angemessene Organ der subjektiven mythenbildenden Tätigkeit, sondern auf die Vernunft, singt da nichts mehr entgegen im Rhapsodentakt, sondern denkt es, so stoßen sie in Richtung auf das Subjekt ins Leere und zertrümmern die Randgebiete: auf einmal ist es nicht mehr so, daß diese Kräfte sich, von der Schönheit getragen, in der ewigen Huld der Pallas sammeln, sondern es entsteht ein Zerrgebilde, es keift und beißt, und eine neue Art von bösen Dämonen bricht in der Tat durch. Wir lesen die Berichte von einer unerhörten Zunahme der »Besessenen« aus den christlichen Schriftstellern; es wimmelt davon. Und wie das hohe Altertum der Griechen von der olympischen Göttergnade getragen war, so wird das zerfallende von untergehenden Göttern zerrissen. Es geht den Griechen so wie jenem Patienten, ehe er den Griffel in die Hand nahm, nur daß ihre Hand, unsicher geworden, ständig nach einem falschen Griffel sucht. Lesen wir uns ins angehende dritte Jahrhundert hinein, so stoßen wir auf den hellen Hohn des Tertullian, der diesen Prozeß hat kommen sehen. Er weidet sich förmlich an der niedergehenden Göttermacht. Die Götter versinken wie, nach hellenischem Mythos, die Giganten und Titanen im Sumpf auf dem pergamenischen Altar. Aber kein Christ hat je gezweifelt, daß diese Götter – jetzt nur noch »Dämonen« genannt – volle Wirklichkeiten seien und nicht etwa Hirngespinste. Damals war, so berichtet Tertullian, der geringste der Gemeindechristen imstande, durch bloße Anrufung des Namens Christi jeden Dämon zu stellen und ihn zum Rückzuge aus der Seele des Besessenen zu zwingen. »Auf eines beliebigen Christen Befehl zu reden, wird jener Geist – und zwar mit gutem Grund – so sicher ein Dämon zu sein bekennen, wie er sich anderswo fälschlicherweise für einen Gott ausgibt«; »wenn sie nicht sofort bekennen, daß sie Dämonen sind, indem sie einen Christen nicht zu belügen wagen, so vergießt auf der Stelle das Blut dieses unverschämtesten aller Christen!« (Apol. Kap. 23) – Was für eine Sprache konnte die Kirche damals noch führen der vollen Natur gegenüber! Heute muß sie sich mit einer mickrigen »Menschenseele« begnügen. Der Name Jesu Christi, Logos und Mythos zugleich, im Munde eines einfachen Gläubigen tut solche Wunder! »Der Name Jesus übt solche

Gewalt über die bösen Geister aus, daß er manchmal diese Wirkung hervorbringt, auch wenn er von lasterhaften Menschen ausgesprochen wird« (*Origines: contra Celsum* I, 6).

11. EURIPIDES AN DER VERWACHSUNGSSTELLE VON GESCHICHTE UND MYTHOS. – IPHIGENIE IN AULIS

An betonter Stelle der theogonischen Polverlagerung im hellenischen Altertum stehen Sokrates und Euripides. Sie sind die Seismographen des Götterverfalles; daß der Demos von Athen sie für die Ursachen hielt, trug Sokrates Prozeß und Tod ein, dem Euripides nur die Angriffe des Aristophanes. Man hat es ihm von jeher zum Vorwurf gemacht, daß er in seinen Dramen, von denen nur eines eine echte Tragödie ist, die Heroen herabsetze und auch die Götterwelt niederbeuge. Das wäre eine schlimme Sache und reiner Verfall gegenüber den beiden älteren Tragikern, wenn sich dahinter nichts anderes verbergen würde. Jene Tendenz nach unten, die bei Euripides zunächst bemerkbar ist, steht aber bei ihm im Dienste einer anderen nach oben, die weder Sophokles noch Aischylos mit ihren frommen Mitteln erreichen konnten. Euripides ist der Denker unter den Dichtern und ihm sollte es gelingen, schwerste Probleme des Daseins *arte poetica* zu meistern. Er und keiner sonst trifft auf das Problem der Geschichte und des Opfers. Dahinter bebt der Welthintergrund, und es fallen die Worte:

πολυς ταραγμος ἐν τε τοις ϑεοις ἐνι
κἀν τοις βροτειοις (Iph. Taur. 572)

«Ein großes Wirrsal braust im Götterreich
Und unter den Menschen...«

«Taragmos«, das hat Anklang zum neutestamentlichen »Peirasmos.«

Die Iphigenie in Aulis, eines seiner Meisterwerke, ist der Schauplatz jener tiefsten Denkleistung in Mitteln der Poesie. Hier haben seine Zeitgenossen erstaunlich aufgehorcht. Dieses Drama traf sie dort, wo der Mythos gerade eben seine Macht an die Geschichte abgibt. Der Agamemnon des Aischylos war noch ganz und gar eine archaische Figur, die wie ein Bronzestandbild aus dunklem Hintergrunde hervortritt. Es wäre ungereimt, dieser Gestalt, die nur König von Argos ist, zärtliche Gefühle für die Familie oder gar Seelenkonflikte zuzutrauen; dieser Charakter ist, wie alle des Aischylos und des Sophokles, gerade eben dem Epos entstiegen, also fertig und geschlossen, entwicklungslos; das einzig Menschliche, das wir an ihm vernehmen, ist sein Todesschrei. Die Atmosphäre, in der er auftritt, ist die Gewalt des Schicksals. Die Hellenen aber, die das mit anhörten, erstarrten in eigner mythischer Macht. Unberührbar ist dieser Agamemnon von allen Intrigen politischer oder menschlicher Art. – Völlig anders aber geht es mit dem des Euripides in der aulischen Iphigenie zu. Hier ist, wie überall, Bewegung im Charakter; Euripides tut dasselbe, was der Meißel des Phidias in der Plastik tat: er löst die Starre des Apoll von Tenea, der noch ägyptische Züge trägt in freie Bewegung auf.

Wir stoßen gleich in der ersten Szene der aulischen Iphigenie auf ein zerrissenes Vaterherz. Die Flotte der geeinten Griechen liegt in Aulis abfahrbereit nach Troja; aber der Wind setzt nicht ein, Dürre und Seuche wüten, und das Jahr vergeht. Die Mannen sind mürrisch geworden, und auch in die Könige sind Zweifel und Zwiespalt gefahren: wozu eigentlich jene Fahrt? Da hat der Seher Kalchas verkündet: Es läge ein Zorn der Artemis gegen König Agamemnon vor, der eine heilige Hindin in ihrem Tempelbezirk erlegt hat, und nur durch das Opfer der Königstochter Iphigenie könne der Zorn der Göttin besänftigt werden. Agamemnon, den der fürchterliche Seherspruch traf, hatte eingewilligt, sein Kind zu opfern; ein Bote war nach Mykene gesandt zur Königin Klytaimnestra, sie solle kommen mit Iphigenie, denn Achill, Fürst von Phthia, begehre sie zum Weibe. Das Heer wartet ungeduldig auf die Ankunft des königlichen Wagens. – Da sendet Agamemnon, schwankend geworden, heimlich einen Boten mit einem Brief nach Mykene: die Königin und Iphigenie sollen nicht kommen! Denn warum, so denkt er, solle er sein Kind dem Heere opfern und diesem Kriegszug nach Ilion, der letzten Endes doch nur dazu da sei, seinem Bruder Menelaos die entführte Ehegattin Helena zurückzuholen! Wie käme er dazu...? sagt das blutende Vaterherz. Aber der Bote wird abgefangen, und der Brief kommt in des Menelaos Hände. Ein schwerer Konflikt zwischen den Brüdern setzt ein; Menelaos wirf Agamemnon vor, er habe sich seinerzeit in unwürdiger – nämlich demokratischer – Weise um den Königsposten (so könnte er etwa gesagt haben) bemüht und jetzt, nachdem er ihn erhalten, wolle er nicht einstehen und übe Verrat an ihm und dem Heer. Agamemnon steht diesen Vorwürfen waffenlos gegenüber, aber es dreht sich bei dem Streit immer um die Frage: wer ist eigentlich mehr wert, Helena, die Buhlerin, oder Iphigenie, das unschuldige Königskind? Und letzten Endes verläuft er im Rahmen eines Familienkonfliktes.

Da wird plötzlich die Königin Klytaimnestra, mit ihr Iphigenie, gemeldet, und die Verzweiflung des unglücklichen Vaters kennt keine Grenzen. Furchtbar ist das Begrüßungsgespräch zwischen ihm und seiner Tochter, die ihr Schicksal noch nicht kennt und sich für die Braut des Achilleus hält. Aber die Sache wird durch einen alten Sklaven verraten, und plötzlich steht sich alles in seiner kalten Unerbittlichkeit gegenüber: das zu Tode geängstigte Königskind, die wutschnaubende Mutter Klytaimnestra und er, der König Agamemnon mit dem gebrochenen Vaterherzen, das aber soeben in einer andern Richtung zu heilen beginnt. In Menelaos sind inzwischen Brudergefühle aufgekommen, und er reicht dem Schwergetroffenen versöhnend die Hand, Ja, noch weiter; er rät ihm: löse das Heer auf! Zieh nicht nach Ilion! Unbillig wäre es, wenn du dein unschuldig Kind dafür gäbest, daß ich Helena, die Schuldbeladene, wiederbekomme! Aber auf einmal sagt Agamemnon: Nein! Er hat erkannt, daß er in eine Zwangslage geraten ist; denn das Heer fordert von ihm die Opferung des Kindes, es besteht auf seinem Schein; das Heer will nach Ilion. »Flöhe ich zurück nach

Mykene, sie würden mir in ihrer Raserei die kyklopischen Mauern schleifen, sie würden meine Kinder erwürgen, auch euch und mich: ich kann nicht mehr zurück, denn Kalchas hat gesprochen!« Wenn im Altertum einer jener fürchterlichen Schamanen gesprochen hatte, die Kalchas und Teiresias: da gab es kein Entrinnen mehr. Das alles aber – und hier spitzt es sich scharf zu – sind nur die Motive seines Handelns, unter deren Zwang er steht: der Grund ist ein anderer. »Nicht Bruder Menelaos hat meinen Willen geknechtet, Kind, nicht um seinetwillen zog ich mit dem Heer nach Aulis, sondern Hellas ist es, das mich zwingt, dich zu opfern. Denn frei soll es werden in dir und mir, mein Kind, und nie wieder soll das Bett einer hellenischen Königin von Barbaren geschändet werden!« – Agamemnon ist wieder König geworden und steht auf einmal an geschichtlicher Stelle. Diese hat er sich nicht ausgesucht, wie das ein Ideologe tut, sondern er ist von der reinen Geschichte berufen worden, und dieser Zwang, unter den er sich nun begibt, ist Zwang aus Freiheit. Er kommt nur in auserlesenen Fällen vor. »Der Mensch hat einen freien Willen, das heißt, er kann einwilligen ins Notwendige« (HEBBEL). Iphigenie aber, die noch kurz vorher ihr Trauerlied sang, stimmt in den Ruf des königlichen Vaters ein, verwirft den Rettungsplan des Achill und bietet sich zum Opfer an.

Euripides hat mit diesen Wendungen *arte poetica* genau in den Kern des Geschichtlichen getroffen. Denn Geschichte spielt sich nur dort ab, wo Personen in mythischer Atmosphäre von der reinen Geschichte getroffen und zum öffentlichen Handeln bestimmt werden. Diese aber – das ist ihr inneres Lebensgesetz – setzt sich niemals auf bloße Plünderer oder Geschäftsleute nieder – wobei das zweite nur die moderne Form des ersteren ist –, sondern dort, wo das Mythisch-Heroische lebt. Das ist es, was uns an der Geschichte »enthusiasmiert«, wie GOETHE es ausdrückt. Es ist die Quelle zugleich für den epischen Gesang, wie für das historische Ereignis selber. Troja, das wissen wir heute seit den Ausgrabungen Schliemanns und Dörpfelds ganz genau, ist siebenmal im Laufe der Jahrtausende verbrannt und ausgeplündert worden, aber nur das eine Mal, das homerische, war vom Anruf der reinen Geschichte getroffen. So singt HORAZ die unsterblichen Verse:

Vixere fortes ante Agamemnona
Multi; sed omnes inlacrimabiles
Urguentur ignotique longa
Nocte, carent quia vate sacro. (Carm. IV, 9)

Viel Tapfre lebten vor Agamemnon schon,
Doch alle werden sie tränenlos, unbekannt
Dahingerafft von langer Nacht, weil
Ihnen kein heiliger Sänger beschert war«. [H. B.]

Der heilige Sänger aber setzt nur dort mit seinem Liede an, wo etwas ist, was sich des Liedes verlohnt. Das aber wiederum geschieht nur da, wo derselbe Stoff, hier also das Objektiv-Mythische am Werke ist: hier greift das Epos als Ausdruck des Subjektiv-Mythischen ein. Daß aber die objektiven Kräfte des Mythos in einem Falle sich ansetzen und im andern nicht, das geschieht nach einem uns völlig undurchdringbaren Gesetz. So waren eben die Eroberer Trojas, die damals sich um Agamemnon versammelten, von jener über das bloße Plündern hinausgehenden Kraft umstrahlt, durch die ihr Feldzug sowohl Träger eines geschichtlichen Vorganges wurde, als auch das Thema zum Liede Homers und der kyklischen Dichter. Es ist dieselbe objektiv-mythische Kraft, deren Herkunft wir oben abgeleitet haben.

Man kann an keinem Beispiel das Problem der Geschichte so gut demonstrieren wie an dem von Ilion. Es scheint uns mit seiner ungeheuren Anziehungskraft vom Weltschicksal hereingegeben. Wer zu Beginn dieses Jahrhunderts das Gymnasium besuchte, der lernte dort den troischen Krieg als einen sagenhaften kennen. Der Sache nach hieß es, sollten die griechischen Stämme das letztemal vor den Perserkriegen in jenem zehnjährigen Kampf um Ilion im Zustande der nationalen Einigung gelebt haben; aber, so meinte man, das sei eben alles Sage, Dichtung, Produkt Homers und der kyklischen Sänger. In Wirklichkeit beginne die griechische Geschichte mit der dorischen Wanderung, und von da an ging man gleich zu Solon und Kleisthenes über; Lykurg sei auch eine sagenhafte Gestalt, also ungeschichtlich. Dabei merkte man nicht, von wem man eigentlich redete; man übersah, daß man weder die dorische Wanderung, noch Solon, noch Kleisthenes und Themistokles auch nur eines Blickes würdigen würde, wenn diese alle nicht die homerisch-mythische Substanz als geschichtliches *a priori* in sich getragen hätten. Ein Solon, der die Ilias nicht auswendig kann, ist eben kein Solon, sondern heißt nur so. An diesen schwierigen Gedankengang muß man sich erst gewöhnen, wenn man das historische Problem verstehen will. – Von jeher freilich gab man zu, daß möglicherweise in diesen Sagen ein »wahrer Kern« enthalten sei, den man dann, nur deshalb, weil hier etwas passiert war, einen geschichtlichen nannte; als ob das Passieren schon an sich etwas Geschichtliches sei!

Nun ist der Wind in den letzten Jahrzehnten deutlich umgeschlagen. Die Grabungen Schliemanns und Dörpfelds haben es erzwungen, daß man heute dem troischen Kriege geschichtliche Realität zuerkennt. Man spricht von den Heerführern der Griechen mit einer Selbstverständlichkeit als von historischen Gestalten, wie von den Generälen Friedrichs des Großen. Und in der Tat: es liegt auch nicht der allergeringste Grund dazu vor, abzuleugnen, daß Agamemnon König von Mykene, Menelaos König von Sparta war, daß in Pylos der alte Neleide Nestor als Herrscher saß und Odysseus auf Ithaka, dem heutigen Leukas. Der Unterschied zu der sonstigen Historie liegt nur in der mangelnden Kontinuität: es klafft ein zeitlicher Spalt von mehreren Jahrhunderten zwischen der Zerstörung Trojas und den ersten Ereignissen, die man üblicherweise als »historisch beglaubigt« anerkennt. Wie im Weinkeller eines alten Schlosses in einer vergeßnen Ecke ein Jahrgang lagert, bei dem die Mäuse die Etiketten abgefressen haben: der Wein ist sehr alt, aber darum hört er doch nicht auf, Wein zu sein und denselben Gesetzen der Gärung und Reife zu unterliegen. Dieser zeitliche Spalt gab der subjektiven mythenbildenden Kraft Gelegenheit, sich auf das Lebendigste auszuwirken, lebendiger, weil

historisch betonter als etwa der Kampf der »Sieben gegen Theben«, dem natürlich auch mehr historische Wirklichkeit zugrunde liegt als die Wissenschaft zugeben will. Nur: dieser Krieg war von der reinen Geschichte her gesehen nur schwach getroffen; auf dem troischen aber ruhte ein gewaltiger mittelmeerischer Akzent.

Jene Umwandlung in der Beurteilung des troischen Krieges beruht einzig und allein auf dem Gedanken Schliemanns, daß Homer in seinen Ortsangaben die Qualitäten eines Reiseführers besitze. Seitdem ist nicht nur das Problem des troischen Krieges gelöst, sondern das der Geschichte selber an seiner entscheidenden Stelle getroffen. Das freilich hat der sonst einfache Schliemann nicht begriffen. Denn nicht obwohl der troische Krieg mythisch ist, ist er doch geschichtlich, sondern weil er es ist. Dieser Satz aber ist nur dann richtig, wenn man vorher sorgsam zwischen dem objektiven Mythos und der subjektiven mythenbildenden Tätigkeit des Dichters geschieden hat. Weil die achäischen Heerführer mythisch-heroisch sind, deshalb wurde dieser (sechste) Plünderungsfeldzug ein historisches Ereignis, deshalb fand er in Homer den heiligen Sänger und deshalb wurde der homergeleitete Mythos das geschichtliche *a priori* des hellenischen Volkes. Bloßes Heldentum macht das nicht. Wenn wir von den Helden der beiden Weltkriege sprechen, so ist das etwas anderes; Helden sind noch keine Heroen, sondern können ohne Rest ethisch bestimmt werden als Exemplare der Tapferkeit. Doch an ihnen geht der heilige Sänger vorbei...«*vixere fortes ante Agamemnona*...« Heroentum aber ist Heldentum, durchtränkt vom Mythos, der unergründlich aus der Tiefe der Natur stammt. Die Ur-Heroen, aber befinden sich stets im Kampf mit Ungeheuern und Tiergottheiten einer alten Welt, so Theseus und Herakles. Was aber von diesem mythischen Geiste nicht angeweht ist, das wird von der Geschichte ausgelassen, die sich niemals um Tugendbolde kümmert.

Auch an diesem Orte der Problemstellung hält die Beziehung Mythos-Logos, deren sprachlichen Tiefsinn wir schon einmal bewunderten, ihr Wort. Es darf nämlich nicht der wildumwuchernde Mythos sein – was die Griechen am liebsten hatten –, sondern in diesem Mythos muß vom Logos her ein teleologisches Thema einbrechen, das von der reinen Geschichte heraufgebracht wird und seine bändigende Kraft ausübt. EURIPIDES läßt es die Iphigenie in Aulis sagen:

«....Ich gebe Griechenland mein Blut.
Man schlachte mich, man schleife Trojas Feste!
Das soll mein Denkmal sein auf ewige Tage,
Das sei mir Hochzeit, Kind, Unsterblichkeit!
So will's die Ordnung und so sei's. Es herrsche
Der Grieche und es diene der Barbar!
Denn der ist Knecht, und jener frei geboren!« (SCHILLER)

Hier wird also ein objektives Thema angeschnitten, das sein Wurzel nicht im Mythos hat. Man hört die Perserkriege schon von ferne heraufdröhnen, und die Selbstbejahung des freien Hellenentums in einem Groß-Hellas: das ist ein politischer Gedanke. Nie wieder soll es einem Barbarenfürsten erlaubt sein, das Bett einer hellenischen Königin zu schänden!

Aber noch etwas anderes soll für alle Zeiten unmöglich gemacht werden, etwas, was vom Dichter wegen seiner Poesielosigkeit nicht behandelt wird. Die griechischen Stadtstaaten waren, da der Boden zu wenig Getreide trug, auf Zufuhr aus dem Pontosgebiete angewiesen. Ihre Schiffe also mußten den Hellespont und die Dardanellen passieren: dort aber saßen die troischen Fürsten samt ihrem Anhang (ἐπικουροι) und erhoben Zoll. Sie hatten es in der Hand, ob Hellas bei einer Mißernte verhungern sollte, zum mindestens aber, wie teuer ihm sein Brot zu stehen kam. Das aber war ein politisch unerträglicher Zustand, vorausgesetzt, daß das Subjekt dieser Politik, nämlich Hellas, als eine Einheit existierte. Diese Existenz aber war nur verbürgt, wenn diesem Hellas im archetypischen Sinne (nicht im ideologischen) eine Idee zugrunde lag, deren Wurzel in der reinen Geschichte liegt und deren Sprache der hellenische Mythos ist. Das jahrhundertelange vergebliche Ringen um diese Einheit Hellas' ist, wie bekannt, dessen politische Tragödie. Ein Volk freilich, das als eine Leidenschaft das Scherbengericht zur Beseitigung überlegner Männer und das stattlich konzessionierte Sykophantentum zur Ausplünderung des Besitzes bestätigte, ein solches Volk konnte nicht hoffen, dieses Ziel zu erreichen. Aber als Thema war es da.

Was also die Freiheit der Dardanellendurchfahrt angeht, so zeigt dieses noch heute nicht erloschene Motiv an, daß Geschichte niemals sein kann ohne Materie; die Materie der Geschichte aber ist die Ökonomie. Was keine ökonomische Grundlage hat, das ist nicht geschichtlich: darum zum Beispiel ist der Nibelungenzug zur Etzelburg nicht geschichtlich, sondern nur mythisch. Wir würden uns dem Verdacht aussetzen, Schulknaben belehren zu wollen, wenn wir hier etwa damit begönnen, den sogenannten »geschichtlichen Materialismus« zu widerlegen, was bekanntlich ebenso leicht ist wie den erkenntnistheoretischen, und darum von uns verschmäht wird. Kein Denkvorgang findet jemals statt, ohne daß Eiweiß im Gehirn zersetzt wird; deswegen aber ist das Denken selber keine Eiweißzersetzung, und die Gesetze der Logik sind aus ihr nicht verstehbar. Ebenso wenig findet je ein geschichtlicher Vorgang statt ohne Ökonomie: deshalb aber ist die Geschichte nicht ökonomisch, und ihre Gesetze sind aus ihr nicht verstehbar. Der große Thukydides hat hier das rechte Maß gefunden, wieweit in der Darstellung geschichtlicher Vorgänge ökonomische Dinge berücksichtigt werden müssen. So meint er – Kapitel 11 seines Werkes –, daß der troische Krieg nicht hätte zehn Jahre zu dauern brauchen, wenn nicht ein großer Teil des griechischen Heeres ständig hätte zu ökonomischen Zwecken verwendet werden müssen; hierzu gehörte die Landbestellung des Chersones und die Plünderung kleiner Ortschaften der Troas. Dies beides um den Geldmangel (ἀχρηματια) zu beseitigen. So weit darf der Geschichtsschreiber im Ökonomischen gehen, weiter nicht.

Der wahre Grund dafür, daß Thukydides der bisher von niemandem erreichte Höhepunkt der Geschichtsschreibung ist, liegt darin, daß er die Elemente, aus denen die Geschichte selber besteht, in genialer Umkehrung zu deren Darstellung verwendet. Daher kommt es auch, daß er nicht überboten werden kann. Wer hier ein Element zu wenig oder eines zu viel nimmt, der irrt im Letzten, und sein Werk muß mißlingen. Die modernen Historiker aber nehmen allemal ein Element zu wenig, nämlich das mythische, weil sie, im Banne ihres Zeitalters stehend, denken, die Natur habe nur eben gerade soviel Kräfte zur Verfügung, als zur Bildung des aufgeklärten Menschentypus notwendig ist. Eine derartig dürftig gesehene Natur als Hintergrund reicht aber nicht aus, um das Phänomen Geschichte zu erklären.

Der Gegenstand nun des Thukydideischen Geschichtswerkes, der Peloponnesische Krieg, entbehrt heute des Interesses; die Art aber, wie er dargestellt ist, bleibt die ständig giltige. Thukydides hat in den Anfangskapiteln 1—23 seines Werkes das Grundsätzliche seiner Geschichtsschreibung auseinandergesetzt. So kurz und klar hat noch niemand darüber geschrieben. Ihm kommt es gar nicht in den Sinn, daß der Krieg um Troja etwa nicht passiert sein könnte, und zwar in den wesentlichen Zügen so, wie die homerische und kyklische Dichtung ihn darstellen; ihm kommt es nicht in den Sinn, daß es Agamemnon nicht gegeben haben könnte. Minos von Kreta ist ihm kein sagenhafter König, sondern ein König, an dem die Sage haftet. Hellen aber, der Sohn des Deukalion – das reicht bereits an jene Grenze, an der Japhet, der Sohn des Noah steht, und doch ist er ihm eines mit Sicherheit nicht: nämlich nicht »Produkt der dichtenden Volksphantasie«. Es ist schwer zu sagen, was ihm Herakles ist, dem volle Realität zukommt: erdichtet aber ist er keinesfalls. Die mythischen Kräfte, die hier am Werke waren, sind eben selber volksgründend gewesen, und damit sind sie Elemente der Geschichte. So wurzelt bei ihm jeder Grieche, von dem er spricht, im Mythos, und auch Perikles ist, mag er es selber leugnen, Herakles und Prometheus verhaftet; die Brücke bilden Minos, Pelops, Agamemnon. Dabei ist schon die erste Zeile, die er schreibt, von kritischem Geiste getragen: er verspricht – und hält es – sein Werk so zu verfassen, »ohne, daß man glaube, was die Dichter davon gesungen und durch die Kunst vergrößert haben, oder auch was unsere Sagenschreiber (λογογραφοι) mehr, um den Leser zu vergnügen, als sich an die genaueste Wahrheit zu binden, davon aufgezeichnet haben, weil sie niemand der Unrichtigkeit überführen konnte« (Kap. 21). Und so entstand, das sagt er mit bleibendem Stolz, sein Werk, das kein »Schaustück für den Augenblick« (ἀγωνισμα ἐς το παραχρημα), sondern »Besitztum für alle Zeit« (κτημα ἐς ἀει) sei. Und hierhin hat er recht behalten. Folgt noch am Schluß eine Unterscheidung von Grund (ἀληθεστατη προφασις) und Ursache (ἐς το φανεροναἰτια), die aristotelische Klarheit hat.

Thukydides hält also mit der rechten Hand die vom objektiven Mythos geschaffenen historischen Gestalten fest, indem er auch von ihnen gehalten wird, um zugleich mit der linken die Anmaßungen des subjektiven in Schach zu halten: was niemandem vor oder nach ihm gelang. Alle nach ihm aber sind befangen vom kritischen Geist, den sie ihre »Wissenschaft« nennen, und der sich doch hier wieder einmal als ein »feines Mittel gegen die Wahrheit« erweist. Denn wie soll man eigentlich einem heutigen Privatdozenten der Geschichte helfen, der die Bilanz des friderizianischen Unglücksjahres 1759 ausrechnet und der nun, je weiter er mit seinem kritischen Geiste kommt, schließlich gar nicht mehr unterscheiden kann, was denn nun eigentlich an seiner Tätigkeit noch historisch ist und was kaufmännisch. Ihm tritt ja der Angstschweiß auf die Stirn in dem Augenblick, da im die historische Substanz verlorengeht und er selber nichts weiter ist als ihr Buchhalter. Denn schließlich stößt er ja auf die »Geschichte« irgend einer Fabrik, die die Uniformknöpfe für das Heer verfertigte, und er selber wird in den Strudel der ökonomischen Geschichtsauffassung unweigerlich hineingezogen! Und man frage doch heute irgend jemanden von diesem Metier, was nun eigentlich Geschichte sei: man wird keine Antwort erhalten. Denn das darf er ja gerade nicht: die Werke des objektiven Mythos als Urphänomene einfach stehen zu lassen, wie es Thukydides tat, da gerade sie ja dem »kritischen Geiste« unterliegen! Damit aber unterliegt die ganze Geschichtsforschung. Im Falle Friedrichs des Großen ist diese objektiv-mythische Macht sein Königtum. Es ist eine grundlegend andere Handlung, ob der König eine Bestellung bei einer Knopffabrik macht oder ein anderer Fabrikant; es ist nämlich eine historisch tingierte. Wer immer von königlichem Geblüte ist, in dem steckt stets noch ein ferner Nachhall von jenen Kräften, die, oft in furchtbarer Steigerung, bildhaft in jeden Standbildern von Menschenleibern mit Vogelköpfen sich ausdrücken, die im archaischen Zeitalter der Griechen sich abmilderten zu dem, was Homer »heilige Macht des Alkinoos« nannte, und die noch bis in unsere Zeit eine deutlich gesonderte Substanz bilden. Goethe würde das Königtum in Analogie zur Farbenlehre, »historische Repräsentanz« nennen. Ein König aber, der sich seine Herrschaftsbefugnis durch eine Volkswahl bestätigen läßt und sich damit dem Volke verantwortlich bekennt – statt für das Volk verantwortlich vor Gott –, ein solcher hat, indem er das tut, das Königtum aufgehoben. Keine Infamie, die ein König begeht – und sie begingen sie reichlich –, hebt die objektiv mythische Sanktion des Königtums selber auf: eine demokratische Wahl aber tut es sofort. Das Mythische selber aber tritt erst hervor, wenn ein bestimmtes Zeitmaß erreicht ist. Geschichte muß alt sein. Über den mythischen Gehalt neu auftretender Mächte kann man erst nach Jahrhunderten entscheiden. Es gibt daher heute noch keine eigentliche Geschichte Amerikas oder des modernen Rußlands; damit ist nicht gesagt, daß sie sie nicht haben können. Man spürt sogar in beiden bereits heute eine sichtliche Suche nach mythischen Motiven.

Je mehr man im geistigen Range der landläufigen Historiker heruntergeht, umso mehr sieht man die Angst um die »Wissenschaftlichkeit« zunehmen. Denn heimlich sind sie ja alle – sie wollen es sich nur nicht zugeben – auf jene Verwachsungsstelle zwischen objektivem Mythos und subjektiver dichterischer Phantasie gestoßen. Die Zwangstheorie der Aufklärung aber verlangt die Auflösung des objektiven in den subjektiven, schließlich aber dessen Beseitigung durch den »kritischen Geist«. Und wenn man das tut, so bleibt auf einmal nichts übrig, was man deutlich als Geschichte bezeichnen kann. Bei Thukydides aber blieb es übrig! Wie kommt das? Eben weil er diesen verhängnisvollen Schritt nicht tat. Die großen Historiker geben aber immer freimütig zu, daß ihre Wissenschaft eine »Kunst« sei, oder wie sie es sonst ausdrücken mögen. In der Tat: Homer und Thukydides stehen zunächst auf genau dem gleichen Boden des Mythos.

Homer aber verwandelt ihn durch die Dichtung in Ilias und Odyssee, samt den kyklischen Gesängen: hier ist keine Zeile Wissenschaft: Thukydides verwandelt dasselbe durch Wissenschaft in die »Geschichte des Peloponnesischen Krieges«, ohne eine Spur von Dichtung. Wie die beiden Großen das machten, das ist ihr Geheimnis; aber sie machten es. Also ist die Frage: Wie kann Geschichtsschreibung als Wissenschaft auftreten? Eine Frage für die Unbegabten, deren Auflösung sich nicht lohnt.

In der latenten Anwesenheit der reinen Geschichte unterscheidet sich das Werk des Thukydides von dem des Herodot. Dort entsteht Geschichte, hier Geschichten. Er weiß es nicht in *abstracto*, spricht es nicht aus, aber, wie es die deutsche Sprache treffend wiedergibt: er ist dieser Meinung.

Es gibt Völker ohne Geschichte. Obgleich in ihrem oft auf Jahrtausende verfolgbaren Dasein schließlich dieselben Dinge passieren, wie bei den spezifisch geschichtlichen: Kriege, Palastrevolutionen, Morde, Friedensschlüsse, so bleibt doch das Motiv der historischen Bedeutsamkeit aus. So etwa bei den Indern. Das liegt an ihrer Religion, den beiden Systemen des Vedanta und des Buddhismus. Beide treiben einen Keil zwischen die reine Geschichte und den objektiven Mythos, so daß es hier zu keiner Vereinigung kommt. Der Mythos wird, wie sich JACOB BURCKHARDT ausdrückt, »auf das Märchen reduziert« und kommt damit unterhalb der schöpferischen Linie zu liegen. In diesem Zustande befinden sich aber die weitaus meisten Völkerschaften, die demnach im Bewußtsein des menschlichen Geschlechtes nie Gegenstand der Historie werden, sondern nur der Ethnologie. Stammessagen und Märchen haben bei ihnen überwuchert, und es kommt zu keinem realen Kontakt zwischen ihnen und der reinen Geschichte. Zahllos, wie das Menschengeschlecht selber, strömen sie dahin, kommen und vergehen, und meistens bleiben nur die Namen übrig. – Merkwürdig, aber auch denkwürdig ist das Verhältnis der beiden großen ostasiatischen Reiche zur Geschichte: China und Japan. Zweifellos haben sie mehr davon als Indien; es pocht hier etwas anderes als dort, weil das Gesamtverhältnis zum Leben ein anderes ist. Aber die Natur ist physiognomisch bei ihnen in einen Weise sparsam gewesen, daß wir hier doch an ein Minus gegenüber dem Europäer gemahnt werden. Dieser stereotype Gesichtsausdruck kann doch kein Zufall sein. Hier ist eben etwas Bestimmtes nicht durchgebrochen, ohne das wir Europäer nicht leben können.

Die Historiker behaupten, daß es ein »geschichtliches Fingerspitzengefühl« gäbe, das mit instinktiver Sicherheit entscheide, wo ein historischer Vorgang sich abspielt und wo nicht, und welches man eben von Natur haben müsse, um ein rechter Historiker zu sein. Es gibt also historische Urteilskraft in demselben Sinne, wie es ästhetische, moralische, teleologische und transzendentale gibt. Das aber besagt, daß ihr im Objekt etwas entsprechen muß, denn sonst stieße sie ins Leere. Das Dasein der Geschichtsschreibung beweist das Dasein eines spezifisch geschichtlichen Agens. Es muß etwas beunruhigend Historisches im Welthintergrunde verborgen sein, denn sonst hätte die ganze europäische Erregung um die Geschichte keinen Sinn. So also, wie die Kunst Bürgschaft für die Schönheit leistet, so verbürgt die Geschichtswissenschaft durch ihr bloßes Dasein – ob gelungen oder nicht – einen Erregungszustand im menschlichen Geschlechte, der eine bestimmte, wenn auch noch nicht klar erkennbare Richtung haben muß. Wenn nicht, so gibt es nur Chronistik. Ich mache also das Experiment und setze die historische Urteilskraft des Lesers in Tätigkeit; er soll mir sagen, ob er in der folgenden Reihe aufgezählter Arten von »Geschichte« stets dasselbe empfindet oder ob sich bei ihm spezifische Unterschiede im Anschlagen seiner historischen Urteilskraft bemerkbar machen; ich meine so, wie ein Seismograph bei einem Erdbeben ausschlägt. »Geschichte der Malerei«, »Geschichte des Hauses Israel, »Geschichte des Peloponnesischen Krieges«, »Römische Geschichte«, »Geschichte der Erfindungen«, »Geschichte Amerikas«, »Geschichte des Hauses Rothschild«, »Geschichte der Päpste« – »Weltgeschichte«. Man kann die Reihe beliebig fortsetzen. Überall geschieht etwas, und doch ist nicht alles Geschichte, so wie unsere historische Urteilskraft es fordert. Dieses sondert vielmehr aus und eignet sich nach einem noch undurchsichtigen Gesetz bestimmte Bewegungsvorgänge als ihr zugehörig an; andere stößt sie ab als nur im übertragenen Sinne geschichtlich. Von einer Gleichsetzung jeder Art dieser Reihe mit jeder anderen kann jedenfalls keine Rede sein. Besonders die »Weltgeschichte« holt tief auf und macht Miene wie von höherer Art. Möglich, daß hier überhaupt die Wetterecke ist.

13. DIE METAPHYSISCHE WIRKSAMKEIT DES OPFERS

Diesem unsicheren Ausschlagen der historischen Urteilskraft könnte ein Ende bereitet werden, wenn es gelänge, Geschichte *in statu nascendi* festzuhalten. Ohne es zu wissen, hat das Euripides in der aulischen Iphigenie getan, als er das Thema des Opfers aufgriff. Der Dichter drang hier tiefer hinein, als es Denker je vermochten; das sichert der Poesie den ebenbürtigen Platz in Sachen der Wahrheit. –

Wir kennen das Opfer in der modernen Zeit nur in seiner säkularisierten Form: wenn wir etwa sagen »der Soldat stirbt den Opfertod fürs Vaterland«. Hierbei bleibt alles, was geschieht, bis zuletzt im Banne des Zweckmäßigen. Arnold Winckelried, der die Speere der Feinde auf seine Brust vereinigt und damit den Kameraden eine Gasse schafft, handelt sinnvoll und zweckmäßig. Aber diese Art von Opfer ist hier nicht gemeint; sie kommt schon zu spät in die bereits abrollende Geschichte hinein. Sondern von dem Opfer ist die Rede, dem alle Merkmale des Sinnvollen fehlen und das aller teleologischen Vernunft Hohn spricht: es ist das sakrale Opfer. Das ganze Altertum war von der Überzeugung durchdrungen, daß günstige Wendungen im ablaufenden Schicksal einträten, wenn das Blut des jeweils Edelsten, das im Umkreis liegt, zum Fließen kommt. Es ist genau derselbe schauerliche Gedanke, vor dem Jesus in Gethsemane zurückbebte. Darum waren sich auch im ganzen Stierzeitalter mit seiner Tiervergottung die besten Exemplare dieser Art ihres Lebens nicht sicher; aber auch unter den Menschen-Göttern der Widderzeit hielt das an und dauerte genau bis zu dem Moment, als Kaiser Julianus Apostata jenes historisch verspätete Stieropfer vollzog und – ausgelacht wurde. Der Kaiser-Priester stand mit seinem bluttriefenden Beile da und wußte nicht, wie ihm geschah.

Die Frage aber, die im Großen hier vorliegt, lautet: hatte das Altertum recht, das den Vollzug des Opfers mit seinem Geschehen objektiver Art in Verbindung brachte und also daran glaubte, daß die Götter dadurch gnädig gestimmt

wurden? Oder hat das Zeitalter der Aufklärung recht, das diesen Zusammenhang leugnet, die Opferhandlungen als bloß subjektiv und demnach abergläubisch betrachtet? Zu denen dann natürlich auch – und das ist der Kern der Frage – die Opferhandlung auf Golgotha gehört.

Die Menschheit ist schon so oft von einem »Jahrtausende alten Vorurteil befreit worden« – öfter, als ihr gut tat –, so etwa von dem, daß die Erde als Scheibe auf dem Meere schwimmt: aber dabei handelte es sich um Empirisches. Hier dagegen, beim Opfer, steht mehr im Spiel, denn die Menschheit läßt ihrem Gefühlsleben nicht davon ab. Man kommt dabei auf den Gedanken, daß es sich hier um eine Art anthropologisches *a priori* handelt, dem, wie dem transzendentalen, doch etwas im Objekt entsprechen muß, wenn es Sinn und Giltigkeit haben will. »Es scheint nämlich in der Natur der Dinge nach gewissen verborgenen Gesetzen, die nicht für jedermann verständlich sind, begründet zu sein, daß der freiwillige Tod eines gerechten Mannes für das allgemeine Beste die Macht und die Gewalt der bösen Geister bricht, welche Seuchen, Mißwachs, Stürme und dergleichen Dinge über die Menschen bringen« – so schreibt ORIGINES (ca. Cels. I, 31), den GUSTAVE FLAUBERT »den ungeheuren« nennt. Diese Beobachtung, daß das Opfer »in der Natur der Dinge liegt«, bedeutet, daß es mit zum Polgebiet der Naturachse gehört, denn es muß ja eine bestimmte Lage haben. Das Opfer kann demnach aus dem Menschengeschlechte nie ausgelöscht werden und kann nie aufhören, helfende Kräfte heraufzuholen. Das aber hat Euripides offenbar begriffen, und es beschäftigt ihn tief; denn es kann doch kein Zufall sein, daß er, der »Aufklärer«, der »Moderne« unter den Tragikern, so oft und so glanzvoll das Opferthema darstellt, während die beiden Alten davon schweigen. Noch weniger ist es Zufall, daß von allen attischen Tragödien nur das Opferthema der Iphigenie in die moderne Dichtung einging und bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben ist, während man immer die größte Mühe hat, Meisterwerke, wie »König Ödipus«, »Elektra«, »Agamemnon« auch in ihren modernen Varianten auf der Bühne zu halten. Das macht: jenes anthropologische *a priori* des Opferthemas kann nie seine Wirksamkeit verlieren. Es liegt »in der Natur der Dinge«.

Wie aber war die Lage in Aulis...? (Wir müssen das wiederholen.) Heer und Flotte der versammelten Griechen liegen abfahrbereit nach Troja im Hafen. Aber es kommt kein Wind auf, monatelang brütet eine unbarmherzige Sonne und dörrt das Land aus. Hunger und Seuchen dezimieren das Heer, Unwille und Empörung machen sich breit: die einen wollen nach Hause, die andern drängen nach Ilion. Es ist herumlungernde Soldateska, kein Heer. Auch die Fürsten sind uneins, Agamemnon schwankt, und sogar Menelaos, den es doch am meisten angeht, stimmt für die Rückkehr. Die Situation ist alles andere, nur trägt sie keinen historischen Akzent. Auf des Messers Schneide stand es, und alles hätte sich aufgelöst. Das ändert sich auch nicht, als Kalchas, der Opferpriester, das furchtbare Wort von der beleidigten Artemis ausspricht, die nur durch den Tod der Iphigenie besänftigt werden könne; die Spannung verstärkt sich nur. Aber das ganze Heer samt Fürsten gerät in einen Zustand höchster Empfänglichkeit für die aus einem sakralen Opfervorgang frei werdenden Kräfte. In diesen hinein fällt der Entschluß der Iphigenie für den Opfertod. Er ist ein freier, denn die Freiheit gehört zu den Bedingungen der Wirkung. Und das Opfer geschieht. Es gehört auf die Seite des subjektiven Mythos, ob ihr Blut wirklich geflossen ist oder ob jene Entführung nach Tauris stattfand. Man sieht hier, daß es nicht immer auf das Tatsächliche ankommt, sondern auf das Ethische, genau wie beim Isaak-Opfer. Die Szene selber reichte hin, um die Entscheidung auszulösen:

> «...zur Erde blickend stand das ganze Heer.
> Der Priester nahm das Opferschwert und betete
> Mit einem Blick zur Mädchenkehle für den Stoß.
> Mir aber schnitt kein kleiner Schmerz das Herz entzwei,
> Ich stand den Blick zur Erde. Da: ein Wunder plötzlich anzuschau'n!
> Noch hatte jeder klar den Opferstoß geseh'n,
> Doch niemand, wo die Jungfrau erdenwärts verschwand!
> Unfaßlich Wunder, das aus Götterhand geschah...« H. B.
> (Eur. Iph. Aul. 1577)

Aber was geschah denn nun eigentlich wirklich? Daß nach dem abgemilderten Opfer der Wind einsetzte, ist natürlich Zufall. Er tat es, weil ein Tiefdruckgebiet sich inzwischen in Richtung nach Ilion verlagert hatte; zwischen diesem rein meteorologischen Vorgang und dem Opfer besteht kein Zusammenhang. Hätte der Wind vierzehn Tage später eingesetzt, der Priester hätte triftige Gründe dafür gefunden, denn daraufhin ist diese Kaste von altersher geschult. Auf diesem empirischen Terrain, das freilich für das niedere Volk allein besteht, war überhaupt nichts geschehen. Wohl aber in jenem Raum, dem sie alle unterworfen waren, ohne es zu wissen: im objektiven Mythos, im kollektiven Unbewußten und in der reinen Geschichte. Dort mitten hinein aber fiel endlich das befreiende Wort der Iphigenie und ihre erlösende Tat. Mit einem Male war alles da, was zum geschichtlichen Entschluß gehört; aus der lungernden Soldateska wurde das Achäerheer gegen Ilion, dessen Stunde damit schlug. Das Opfer aber war die zündende Tat, die das alles zusammenfügte; denn es liegt »in der Natur der Dinge nach gewissen verborgenen Gesetzen«. Es hatte ein geheime Weihung des Heeres stattgefunden, und diese vollzog sich in der selben mythischen Ebene, in der sich auch das Abendmahl abspielt. Es ist durch und durch wirklich.

Wäre es nicht geschehen: der Wind hätte trotzdem eingesetzt; die Soldateska aber wäre geblieben, was sie war. Ein Teil wäre nach Hause zurückgekehrt, ein anderer nach Ilion gefahren, um zu plündern und die heilige Stadt das sechste Mal zu zerstören, sang- und klanglos, wie bisher. Denn dieser Raubzug hätte keinen heiligen Sänger gefunden, den Griechen wäre ihr Mythos zur bloßen Stammessage reduziert worden, kein Homer und kein kyklischer Sänger hätte ihn gebändigt und ihn so in jedes Griechengemüt eingemeißelt; kurzum, es hätte überhaupt keinen Griechen im historischen Sinne gegeben. Sie wären ein mittelmeerischer Volksstamm geblieben, wie andere auch, mit leidlich

auffallender Begabung für allerhand Kunsthandwerk. Da aber das Opfer in Aulis wirklich fiel, so wurde die Einheit Hellas' auch in der Wirklichkeit geschaffen, die archetypisches Urbild für alles ist, was man mit Fug und Recht seine Geschichte nennt. – Wenn diese nun *in statu nascendi* so aussah: wie steht es dann in der gleichen Lage mit der Weltgeschichte?

14. DER DURCHBRUCH VON GOLGATHA UND DIE WELTGESCHICHTE

Wer das Wort Weltgeschichte ausspricht, meint damit einen Singular. Also nicht die zahllosen Historien vergangener Reiche, wie wir sie in solchen Kompendien finden, die sich mit erheblicher Anmaßung Weltgeschichte nennen, sondern die Geschichte dieser einen Welt, die es nur gibt und die also notwendig immanent sein muß. Wäre das Opfer der Iphigenie ausgeblieben, so wäre der Krieg um Troja kein historischer geworden, mit ihm aber wäre auch die Geschichte von Hellas ausgeblieben. Und wäre das Opfer auf Golgotha nicht geschehen, so gäbe es keine Weltgeschichte. Das ist kein Glaubensbekenntnis, sondern Wissenschaft. »Welt« aber bedeutet stets das konstituierte Prinzip im Gegensatz zu »Natur«, die das konstituierende ist; also ein ähnlicher Gegensatz wie der zwischen *status nascendi* und *actus demonstrandi*. Die Welt hat keine Achse, wohl aber die Natur. Sie steht unter der Wucht des kosmologischen Dreiklanges: Schöpfung, Sünde, Erlösung, der vom Historischen her durch die reine Geschichte und den Mythos gekreuzt wird.

Das Opfer der Iphigenie hat das Volk von Hellas in den Stand der Geschichte erhoben. Aber alle Königstöchter und Erstgeborenen der Welt reichen nicht aus, um die Welt selber dorthin zu erheben. Das geht über die Reichweite menschlicher Handlungen hinaus; denn so wenig der Mensch durch noch so große Häufung explosiver Stoffe die Erdbewegung beeinflussen kann, so wenig langt das Opfer noch so vieler und noch so edler Menschen hin, um Einfluß auf die kosmologische Weltbewegung zu haben. Diese Macht hat nur das Opfer des Menschensohnes.

Im eschatologischen Denken Jesu von Nazareth – seinem wichtigsten – tritt nach dem Zusammenbruch seines ersten Reich-Gottes-Planes anstelle der verkündeten Haltung die grüblerische; daß er selbst, der Menschensohn, dieses Opfer sei. Darüber sinnt er ständig nach, wenn er sich mit seinen Jüngern in die Einsamkeit zurückzieht. Aber er kommt nicht zum Ende und kann es nicht, weil das sakrale Opfer im Gegensatz zum säkularen dem Gedanken undurchdringlich bleibt und reines Mysterium der Natur ist. In der Tat weiß er noch bei den ersten Nagelungen nicht, was das alles für einen Sinn haben soll; aber er lehnt betäubende Getränke ab. Völlig ratlos sind natürlich die Jünger, einfach weil sie das immer waren. Aber mitten zwischen den verzweifelten Worten am Kreuz: »Mein Gott! Mein Gott! Warum hast du mich verlassen?« und dem letzten: »Es ist vollbracht!« muß der Durchbruch in voller Gedankenklarheit erfolgt sein. Dies ist der Augenblick, in dem die Natur in die Welt einbricht und sie in den Stand der Heilsgeschichte versetzt. Besäßen wir hinreichende Kenntnisse des Gestirnstandes bei der Geburt Jesu, so könnten wir diesen auf die Sekunde genau bestimmen.

Was aber geschah in diesem Moment, der die volle Autorität einer Naturkrisis enthält? Die Natur bricht niemals ihr Gesetz und arbeitet stets mit den gleichen Mitteln. In den Tagen des Paläozoikums, in denen noch kein Tier lebte, das Augen hatte, gab es noch kein Licht »und es war finster in der Tiefe«. Wohl aber gab es den Lichtäther, jene unleuchtend-lichthaften Kraftwellen, die von der Sonne ausgingen; diese war wohl da, aber sie schien nicht. Auf der andern, der subjektiven Seite, gab es bei einigen Würmern und den Vorläufern der Insekten und Krebse nervöse warzenartige Gebilde am Kopf, die die Tendenz hatten, sich jenen sie eigenartig reizenden Wellen entgegenzubilden, so, als ob sie füreinander da wären. Und sie waren auch für einander da. Eines Tages trat dann der Augenblick ein, da sich beides fand; die Warze wurde Organ für die Wellen, das heißt also Auge, und auf einmal wurde es hell, wenn auch in allerschwächster Dämmerung. Aber die Dunkelheit war durchbrochen, und fortan verlief das Naturgeschehen, in dem es bis zu Menschenauge hinauf immer heller wurde, nicht mehr ohne Augen. Da nun die Materie, die an diesem Prozeß beteiligt war, von innen gesehen Wille ist, so kann man sagen: der Lichtäther strebte sehnsüchtig nach dem Organ, das ihn, der sonst ruhelos umherirrte, aufnähme. Und auf der andern, der subjektiven Seite strebte der Organismus jener noch ganz niederen Tierheit dem lockenden Drängen entgegen und bildete das Auge, damit es Licht werde. Denn das Licht wird begehrt.

Nun gibt es aber noch eine andere Kraft der Natur, von der wir wissen, daß sie einmal, lange Zeit vergeblich, nach ihrem zugewiesenen Organ gestrebt hat ohne es zu finden. Diese Kraft ist die Güte, vom Apostel Paulus mit dem wohlklingenden Namen Agathosyne benannt. Die Güte aber hat ihren Raum nicht im Empirischen, wie der Lichtäther, sondern sie liegt noch hinter den Archetypen in der »Raumtiefe der Natur« (WILUTZKY) etwa da, wo der johannëische Logos heimisch ist. Die Güte kann demnach als zugewiesenes Organ kein solches von der Art der fünf Sinnesorgane haben; sie paßten nicht aufeinander und es käme hier nur zu inadäquaten Reizen. Vielmehr bedarf sie eines solchen, das von transzendentalem Charakter ist. Das aber ist allein der Eros.

Während nun bei der Entstehung des Lichtes es so zuging, wie wenn man in einem dunkle Zimmer einen Span zum Entflammen bringt, das Zimmer nebenan aber dunkel bleibt: geriet die ganze Welt in einen anderen Zustand, als die Güte ihr Organ fand. Denn das Transzendentale geht auf die Welt als Ganzes. Nun ist der Eros schon einmal Organ geworden, nämlich »damals«, als durch ihn die Person entstand und das *principium individuationis*, das für die Tierheit allein gilt, in das der Personalität verwandelt wurde. Dieses wahrhaft trächtige und schwer überlastete Organ wird nun durch die Güte, die es als das ihrige sucht, zum zweiten Male angerufen. Nachdem der Kontakt gelang, die Liebe als Organ für die Güte gefestigt war, erscheint mit einem Male in der Ethik dies neue Phänomen: das Altertum kannte in seinen Höhepunkten nur Handlungen aus Edelmut oder »gute Handlungen« aus dem Gesetz; das erste gilt für die Hellenen, das zweite für die Juden. Jetzt aber gibt es etwas Drittes, nämlich Handlungen aus Güte »getrennt vom Gesetz« (χωρις).

Diese sind naturunmittelbar und unterscheiden sich auch von denen aus Edelmut. Handlungen aus Güte sind daher christliches Privileg.

Diese Unterscheidung ist heute noch so nötig zu treffen, wie vor zweitausend Jahren, denn noch heute vermag kein Kantianer und kein Calvinist, aber auch kein Israelit den völlig heterogenen Ursprung der Handlung aus Güte zu erkennen; sie leiten vielmehr die sogenannten guten Handlungen aus dem Gesetz ab. Nur LUTHER hält hier stand, und wäre er in seiner Übersetzung des Römerbriefes auf den griechischen Text zurückgegangen und hätte gelesen, was dort steht, so hätte er nicht geschrieben »ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben«, sondern »getrennt (χωρις) von den Werken des Gesetzes durch den Glauben«. So steht es da, so ist es auch richtig und so allein durfte man übersetzen. Ist es denn erlaubt, das Neue Testament zu interpretieren, ohne es in der Sprache zu lesen, in der es geschrieben ist? War LUTHER nicht eigentlich gewarnt worden, als er damals zu seiner tiefsten Erschütterung in der Erasmischen Ausgabe las, daß für »*poenitentia*« im Griechischen »*Metanoia*« steht – und doch übersetze er mit »Buße«...? Durch jenes verhängnisvolle »ohne« des Gesetzes Werke hat er sich die ganze Sippschaft um Karlstadt und Thomas Münzer auf den Hals geladen und sich damit die Reformation verdorben.

Was aber »Taten aus Güte« sind, ist freilich nur andeutungsweise zu sagen, denn sie machen eben das christliche Tatgeheimnis aus. Nur das weiß man mit Sicherheit: daß die in ihnen wirksame Güte nicht Eigentum der Täter ist. Diese durchdringende Eigentumslosigkeit des Menschen an der Güte ist der giltigste Beweis dafür, daß sie aus dem Objekt stammt. Und wäre er nicht im Besitze der Liebe, die sie heraufholt, wie das Auge das Licht, so entbehrte das menschliche Tun seiner obersten Blüte; es gäbe dann nur gute Handlungen, vollzogen mit gutem Willen – den der Mensch halbwegs hat –, gegründet auf dem Sittengesetz, so wie sich Kant und Calvin die Ethik vorstellen und wie jeder fromme Jude sie denkt. Wäre das Opfer auf Golgatha ausgeblieben, so wäre das menschliche Tun – und damit sein Schicksal überhaupt – um diesen Betrag dunkler geblieben, und die Religion wäre nicht vollzogen worden. Das heißt aber: der ganzen Natur wäre der Weg zur Erlösung versperrt geblieben.

Die Güte ist nicht zu verwechseln mit der natürlichen Gutherzigkeit mancher Menschen und wohl auch mancher Tiere. Diese gehört zu deren empirischem Charakter und kann dasein oder nicht. Auch die im Liebesleben aufkommende Neigung, dem geliebten Partner allerhand Gutes anzutun, ist nicht gemeint. Denn diese unterliegt psychologischen Gesetzen, und wehe ihm, wenn die Liebe sich eines Tages in Haß verwandelt und die Rache der Medea nimmt! Aber Schatten der Güte ist sie immerhin. Erst aber, wenn sich die Liebe von ihrer transzendentalen Organfunktion, ohne sie aufzuheben, ablöst und sich, der geliebten Person mit ihren Besitzansprüchen die Treue brechend, vertrauensvoll dem reinen Objekt öffnet – welches geschieht durch Gnade –, erst dann ist der Standpunkt erreicht, in dem Metaphysik als Vorgang auftritt. Transzendental ist alles das, was mit Notwendigkeit die Welt der Erfahrung bildet, auch die der Person; Metaphysik dagegen ereignet sich, tritt auf – aber nicht »als Wissenschaft«. Die Güte also bricht metaphysisch ein und hilft der Welt. Niemand aber hat Zugang zur Religion, der nicht, ob glücklich oder nicht, die irdische Liebe kennt.

Aus alledem geht hervor, daß die Liebe, von der im Christentum die Rede ist, unmöglich die »Nächstenliebe« sein kann, sondern nur die wirkliche des Hohen Liedes Salomonis – das keinerlei allegorische Deutung zuläßt – und der heidnische Eros. Denn »Nächstenliebe« gibt es nicht; sie ist nirgends in der Natur gegründet. Sondern Nächstenliebe soll es geben. Was aber nicht ist, sondern nur sein soll, das kann nicht Organ sein. Hier gibt es gar kein Entweichen: entweder so ist es richtig, oder die Religion steht im Christentum auf Flugsand. – Wohl aber enthält der christliche Charakter, den es seit dem Kreuzestode gibt, die *caritas* als seinen wesentlichen Bestandteil. Erst der Christ kann seinen Nächsten lieben und das Gesetz erfüllen, gerade weil diese Erfüllung »getrennt vom Gesetz« stattfindet. Es gibt im christlichen Menschen eine letzte Hemmung der Humanität, die es ihm unter allen Umständen verbietet, das Leben des Mitmenschen bedenkenlos zu zerstören. Diese Hemmung kannte das Altertum nicht. Die *caritas* ist demnach ein Produkt des christlichen Weltprozesses.

Das Umherirren des Lichtäthers, ehe er sein Organ im Auge fand, tat nicht sonderlich weh aus Gründen der Stumpfheit des Willens auf dieser Stufe: wohl aber das der Güte – die noch nicht Güte war. Denn sie ist die einzige erlösende Kraft; ihr zugewiesenes Organ aber, die Liebe, befand sich in der Hand des Menschen schon auf einer sehr hohen Stufe tiefster Verworfenheit durch die Erbsünde. Zwischen der organsuchenden Güte aber und dem Organ selber lag als Naturverhängnis – das Opfer. Um dieses Drama geht es im Christentum. Gott kann, ohne sich selbst aufzuheben, das dunkle Opferverhängis der Natur nicht zu Fall bringen, sondern es muß vollzogen werden. So wie die Natur in ihrer aufsteigenden Linie in den Zeugungsakten durch ein Mysterium der Schöpfung symbolisiert, so ist auf dem Wege rückwärts zur Erlösung das Mysterium des Opfers als ein undurchdringliches Geheimnis gesetzt. Dem gilt das Nachdenken Jesu in seinen einsamen Stunden; es fragt sich für ihn, ob er dem Opfer ausweichen könne, und als er die verneinende Antwort erhielt, nahm er es gehorsam auf sich. Nur wenn es geschah, sprang der Funke über, nur wenn alles bis zum Letzten ohne Betäubung ausgehalten wurde, konnte die Liebe Organ für die Güte werden. Das ist der Sinn der Worte »für uns gestorben zur Vergebung der Sünde«. Also nicht, was Jesus gelehrt hat, bricht den Bann, nicht darum dreht sich die Achse der Natur, sondern nur um den Opfertod. Jenes ist nicht so sehr vieles mehr, als was schon andere vor ihm lehrten; und wenn tausend Propheten seinesgleichen *unisono* dasselbe gepredigt hätten: es wäre nichts anderes dabei herausgekommen als ein kurzer Massenwahn, und es hätte sich aufs neue erwiesen, wie beschränkt die Reichweite menschlicher Handlungen ist. Der Opfertod aber war eine Sanktion des Naturgesetzes aus Freiheit des Menschensohnes, und das war ein reines Ereignis der Natur. So ist sie nun einmal, und wir sind ihr, zu unserm Glück, unterworfen.

Die Liebe also ergreift die Güte nicht in der Art, wie die Hand eine hölzerne Kugel ergreift, sondern wie das Auge den unleuchtenden Lichtäther. In diesem Sinne allein ist sie Organ, nicht wie die Hand. Denn die hölzerne Kugel ist auch ohne die Hand hölzern und rund, die Güte aber ist nicht ohne die Liebe Güte. Sie müssen sich treffen, sonst bleibt beiden ihr tiefster Sinn verschlossen. Das macht: die Welt ist Erscheinung und nicht Ding an sich. Hätten sie sich nicht – auf

Golgatha – getroffen, so wäre die Ethik des Altertums bestehen geblieben und die Weltgeschichte um einen Akt verkürzt. So aber bekam sie mit einem Schlage Naturtiefe. Ein ganzer Komplex von Handlungen aus Güte entstand, der im Altertum unmöglich war und auch nirgends bezeugt ist. Das, was das Neue Testament die »Liebe Gottes« nennt, und was eigentlich die »Güte Gottes« (Agathosyne) heißen muß, ist das an die Welt abgegebene Stück Schöpferlust, von der es heißt, daß sie »nimmer aufhört«. Von da an hat die Ethik die Möglichkeit, aus geschenkter Freiheit getrennt vom Gesetz zu handeln; es ist der höchste Ort, den sie erreichen kann, und eben das nannten die Apostel das Evangelium. Denn es ist ich ihm noch mehr enthalten als das gesetzesfreie Handeln: eine deutliche Durchbrechung der Erbsünde (so muß man ἀφεσις της ἁμαρτια) übersetzen, und nicht bloß »Vergebung der Sünde«) und der ebenso deutliche Geschmack für ein »ewiges Leben«. Wie die Erde im Tertiär von einer dichten Wolkenschicht eingehüllt war, so daß kein Mensch den blauen Himmel und die Sonne sehen konnte, von der doch alles Leben stammt; so ist des Menschen Tun von der Erbsünde umhüllt. Erst ein Riß in der Wolkenschicht legt den blauen Himmel frei. – Hierbei wird die Frage des »Lebens nach dem Tode« übergangen, weil jeder, der davon befallen ist, weiß, daß er »den Tod nicht schmecken« wird, ganz gleich, ob er eintritt oder nicht. Dem Tode ist die Gewalt über die menschliche Seele genommen, die sonst so vollständig über sie zu triumphieren vermag. – Das alles aber wäre nicht geschehen, wäre es bloß gepredigt und verkündet worden, sondern nur das Opfer konnte es wirklich machen. Seitdem aber gibt es auch kein Opfer mehr, sondern nur noch symbolische Kulthandlungen dieser Art. Jeder Versuch, ein sakrales Opfer ernsthaft zu vollziehen, ist nach Golgatha mit dem Fluche der Lächerlichkeit beladen; wovon Kaiser Julianus Apostata ein Lied zu singen wußte.

Man fragt nun: wenn es so ist, daß der Kern des Christentums in der natürlichen Liebe liegt, die Organ für die Güte wird – warum hat Jesus von Nazareth mit keinem Worte davon geredet, und warum wissen auch die Evangelisten und Apostel nichts Rechtes davon? Es ist doch immer nur von »Liebe untereinander« die Rede, der geforderten Nächsten- und Menschenliebe also, ja von »Feindesliebe«, deren abwegige Natur auf der Hand liegt. Ist das hier Gesagte demnach nicht eine willkürliche Interpretation, vielleicht gar »aus dem Eignen heraus«, weil dieses Eigne nicht von der irdischen Liebe lassen will...? Die Antwort lautet in der Form der Gegenfrage: Wie wäre es möglich gewesen, daß Jesus von Nazareth dies hätte verkünden können, ehe er es selber wußte? Und vor allem, ehe es geschehen war? Denn die Entscheidung hierüber fiel ja erst am Kreuz zwischen dem »Warum hast du mich verlassen...?« und »Es ist vollbracht!« Der Prozeß, dem Jesus unterliegt, ist ja der geniale in des Wortes reinster Bedeutung. Er hat nichts hinzugefügt, ergänzt oder vervollkommnet, sondern neu geschaffen ohne jede Vorgängerschaft aus der Tiefe der Natur heraus, wie es eben allein der Genius tut. Der aber weiß nichts vorher, ehe denn der Funke überspringt. Fragt man mich aber, warum er denn nach der Auferstehung nichts davon gesagt hat und sogar bei dem dürftigen »Liebet euch untereinander« geblieben ist, so antworte ich darauf: das weiß ich nicht.

Der geniale Prozeß in der Menschheit aber hat sich bisher so abgespielt, daß er auf dem Gebiete der Kunst in reicher Fülle strömte und bis zur Anonymität sich aufgab; in der Erkenntnis ist schon die Seltenheit bemerkbar; in der Ethik aber gibt es nur zwei: Mose und Jesus. Denn nur diese beiden haben ethische Substanz aus der Tiefe heraufgefördert. Die großen Gesetzgeber der Völker blieben auf dem Territorium der Legalität, Philosophen treffen nur das Problem und verfehlen es zugleich, weil der Platz in der Vernunft nicht ausreicht. Nur hier aber, bei Mose und Jesus, wird Metaphysik Ereignis. Dem Mose wird das Gesetz offenbart und er bleibt dabei selber bis in sein hohes Alter erhalten. Jesus ist nicht Prophet, sondern Menschen-Sohn und reißt die letzte Tiefe der Ethik durch das Opfer auf. Darüber hinaus gibt es nichts. Die Abdrängung des Christentums aber auf das soziale Gebiet, die im Zunehmen begriffen ist, bedeutet eine Verdunkelung der Tat Christi. Ihr gegenüber sind auch die Dokumente des Neuen Testamentes kein adäquater Ausdruck, und auch Johannes und Paulus, die am tiefsten sahen, reichen hier nicht aus. – Wo wäre aber heute der christliche Priester, der von der Kanzel laut und vernehmlich zu verkünden wagte: »Wir sind nicht dazu da, um euch etwas zu essen zu geben, sondern um der Vergebung der Sünden willen« – und der es darauf ankommen ließe, ob sie aufstehn und wandeln?

Wer im Frühjahr mit der Axt eine Birke anschlägt, der wird bemerken, daß der Baum von der Natur überschnell einen Strom heilenden Saftes an die wunde Stelle geschickt bekommt. Aber der Saft heilt nicht nur die Birke, sondern der Mensch, der von ihm trinkt, wird durch ihn überraschend schnell von allen jenen ermüdenden Stoffen befreit, die der trübe Winter in ihm aufgesammelt hat und die sich an seinem Schlaf vergreifen. Mit einem Male steht er in voller Frühlingsfreude da, so wie jemand, der ein Glas edlen Weines trinkt, im Augenblicke selig wird. Wenn das nun wahr ist, was hier vom Menschensohn gesagt wurde, der zugleich Sohn Gottes ist, dann war das Kreuzesopfer auf Golgatha der Axthieb, der Welt und Natur zugleich getroffen hat. Das aber ist kein Gleichnis, sondern dieselbe Sache, wie bei der verwundeten Birke. Jesus von Nazareth aber, der als Prophet Schiffbruch gelitten hat, wie keiner vor ihm, hat hier nicht fehlgegriffen. Gethsemane aus Freiheit war der richtige Griff, denn Freisein heißt: einwilligen in das Notwendige. Jedenfalls strömt von diesem Opfertage an aus der letzten Tiefe der Natur, dort, wo die Güte lagert, jener unnachahmliche Heilungssaft der christlichen Substanz – σωμα χριστον –, der nicht nur den Nazarener selber heilte bis zur Auferstehung, sondern auch ständig für das Menschengeschlechte quillt, das willig ist, ihn zu trinken.

15. DIE VERWIRRUNG PLATONS MIT DER »IDEE DES GUTEN«.

Ein abgelaufenes Zeitalter hat der Meinung gehuldigt, daß das Christentum aus einem Entwicklungsprozeß hervorgegangen sei, dessen eine Spur auf die hellenische Antike, besonders die Philosophie Platons führe, »schon Platon hat gesagt...« usw. Deren Macht soll nicht bestritten werden, und es soll auch der Klang zu seinem Rechte kommen, der sich von hier erhob. Aber PLATONS »Idee des Guten« hat nichts mit der paulinischen Agathosyne zu tun und ist auch

nicht die Güte. Sie stellt sich vielmehr bei näherem Zusehen als ein mißglücktes Gebilde dar, dessen Entstehung man betrachten muß, um seine Unhaltbarkeit zu durchschauen.

Sie kam auf folgende Weise gemäß der sokratisch-platonischen Denkmethode zustande: es gibt allerhand gute Dinge in der Welt; so einen guten Schuhmacher, einen guten Soldaten, einen guten Steuermann, einen guten Staatslenker usw. Durch den logischen Prozeß der Abstraktion nun kann ich »das Gute« an all diesen Einzeldingen eliminieren und erhalte dadurch den Begriff des Guten (εἰδος), das heißt das »Gute an und für sich«; und durch eine neue Denkoperation kann ich es definieren (ὁριζειν) und komme zu dem Ergebnis: das Gute ist das zweckmäßig Richtige. Weiter nichts; also die positive Beziehung eines Gegenstandes zu dem, wozu er da ist. Hier würde also eine volle Ernüchterung eintreten, käme nicht außer dem guten Schuhmacher und dem guten Soldaten noch der gut handelnde Mensch in der Erfahrung vor. Sokrates hatte auf dieses, das ethische Phänomen verwiesen, als er unter dem Gelächter des Alkibiades die Frage aufwarf, was besser sei, Unrecht tun oder Unrecht leiden. Ganz Athen hatte sich darüber aufgeregt. Hier aber stellte es sich heraus, daß wieder einmal der Sprachgeiz seine verhängnisvollen Hände im Spiel hat. Denn während das Gute am guten Schuhmacher seine empirisch greifbare Basis im Schuhwerk hat, das er herstellt, das des guten Soldaten im Kriege, des Steuermannes im Schiff, fehlt diese Basis beim gut handelnden Menschen: sie wäre demnach – wenn überhaupt – nur im Metaphysischen zu suchen, und hier wird »gut« in völlig anderer, ja entgegengesetzter Bedeutung gebraucht. Denn die guten Handlungen sind weder zweckmäßig, noch nützlich. Merkwürdig ist, daß die deutsche Sprache hier plötzlich freigebig wird, wenn es sich um das Gegenteil handelt; denn das Gegenteil von gut im empirischen Sinne heißt schlecht, im metaphysischen aber böse. Das klassische Griechisch hat keinen wirklich treffenden Ausdruck für böse: αἰσχρος und κακος – beide bleiben empirisch. Die deutsche Sprache aber hat auf das Phänomen freigebig geantwortet. So, mit dem Sprachgeiz zugleich und mit einem Denkfehler belastet, rückt die vorgebliche »Idee des Guten« in die metaphysische Betrachtung ein. Platon unterliegt hier wieder einmal seinem eignen Denken; er findet sich nicht zurecht, weil seine Philosophie keine Orientierung hat. Er verwechselt von neuem »Begriff« und »Idee«, die sich durch ihre Lage unterscheiden, das heißt, er läßt sich vom metaphysischen Bestandteil des »Guten« dazu verleiten, den gedachten Begriff der bloßen Beziehung »gut« ins Objekt zu verlegen, so als sei er auch eine Idee im archetypischen Sinne des Wortes. Das alles tut er in dem berühmten »Höhlengleichnis«.

Dort finden wir die Menschheit in einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang hat. In dieser sind die Menschen von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so daß sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vorne hin sehen, den Kopf aber nicht herumdrehen können. Licht aber haben sie von einem Feuer, das hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen, also hinter deren Rücken werden Gefäße und Bildsäulen, sowie andere Bilder allerlei Arbeit herumgetragen. »Meinst du nun« – heißt es –, »daß dergleichen Menschen von sich selbst und voneinander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, die das Feuer an die Wand wirft...Und von den vorübergetragenen Gegenständen nicht eben dieses?« Bis hierhin, also genau zur Hälfte, ist das Höhlengleichnis richtig; es schildert in der Sprache des Bildes die Ideenlehre, wobei streng gewahrt wird, daß es Ideen nur von wirklichen Dingen geben kann, also von solchen, deren Urbild einen Schatten zu werfen vermag. Nun kommt die großartige Szene, daß einer von ihnen sich losreißt und gezwungen wird, kraft Fügung der Natur, aufzustehen, den Hals herumzudrehen, und nun, statt der bloßen Schatten das Schattenwerfende, also die Urbilder selber zu sehen bekommt. Er dringt damit, platonisch gesprochen, in die Region der Erkenntnis (*epistéme*) vor, während er bisher, als er noch, gefesselt, die Schatten für das Wahre hielt, in der bloßen Meinung (*doxa*) befangen war. In unserer Sprache geredet: er gerät in die geniale Zone, nimmt den Posten des Genius ein, der, im Kontakt mit den Archetypen der Dinge, deren Gesetz erkennt. »Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das Vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt, was zuerst zu kommen pflegte und was zuletzt und was zugleich, und daher also am besten vorhersagen konnte, was nun erscheinen werde: glaubst du, es werde ihn danach noch groß verlangen und er werde die bei jenen Geehrten und Machthabenden beneiden...?« (Rep. VII, 516). – Bis hierhin ist alles im Lot und das Gleichnis stimmt. Nun aber findet außer diesem ersten Blick auf die schattenwerfenden Urbilder noch ein zweiter statt, der tiefer hineinreicht und in das Licht selber geht. Dabei verwirrt sich das Bild noch, indem statt des Feuer, von dem ursprünglich die Rede war, auf einmal die Sonne auftritt; das Gleichnis hat zweifellos einen korrupten Text, es wird nicht durchgehalten und ähnelt einem Traumbilde, in dem sich plötzlich eine andere Kulisse einschiebt. Jedenfalls heißt es auf einmal: »Gott mag wissen, ob mein Glaube richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird. Wenn man sie aber erblickt hat, so wird sie auch gleich dafür erkannt, daß sie die Ursache alles Richtigen und Schönen ist...als Herrscherin sie allein Wahrheit und Vernunft hervorbringt.«

Diese »Idee des Guten« hat nun mit der Güte nicht das mindeste zu tun, sondern wir entdecken hier, daß Platon jenen bloßen Begriff einer bloßen Beziehung zu einer Idee macht, der Sein, ja »eigentliches Sein« zukomme. Seine alte Verwirrung! Denn es wird, wenn man sich das Bild nur selber in der Vorstellung deutlich vor Augen führt, klar, daß diese vorgebliche »Idee des Guten« keine Gemeinsamkeit mit jenen echten Urbildern hat, deren Schatten die Gefesselten sehen. Sie hat keine Substanz, und sie kann auch keinen Schatten werfen. Darüber aber, wovon es Ideen gibt, entscheidet nicht die Philosophie in eigner Machtvollkommenheit, sondern die Natur. Diese aber läßt Ideen nur zu, wo sie selbst mit Stempel und Abdruck schafft. Oder im Stil des Höhlengleichnisses: nur da, wo etwas einen Schatten wirft, Ideen sind immer archetypisch und nur in dieser Beschränkung behält die Lehre von ihnen Größe und Sinn.

Platon und Sokrates aber ringen vergeblich mit dem Problem der Ethik; es war ihnen nur beschieden, es aufzuwerfen, nicht aber es zu lösen. Wäre die Ethik eine bloße Lehre, dann könnte man so großen Denkern wohl den Vorwurf machen, daß sie ungenügend nachgedacht haben. Aber hier hat ja die Natur ihr Wort mitzusprechen und die forderte ihr Opfer, ehe sie das Geheimnis preisgab. Es ist wahrlich schon viel, daß Platon in einem eigentümlich sichern Instinkt seine Idee des Guten in die Tiefe der Natur verlegte; wir stoßen hier, beim Höhlengleichnis, auf den ersten

Versuch, Perspektive in die Natur zu bringen. Daran aber war die verlockende Kraft schuld, die in der einen, der ethischen Bedeutung des Wortes »gut« liegt. Alles andere aber ist verfehlt. Die Güte ist keine Idee, sondern eine Kraft. Die echten archetypischen Ideen sind zwar auch dynamisch, aber sie haben immer eine Beziehung zur Form. Die Güte aber hat keine Form. Der Lichtäther ist eine Kraft der Natur, die auf die Netzhaut des Auges einwirkt; sie liegt im Vordergrunde. Die Güte ist auch eine »Kraft der Natur« (WILUTZKY), aber sie lagert in deren Tiefe. Das ihr zugewiesene Organ aber ist nicht die Erkenntnis, wie Platon meint, sondern die Liebe. Das aber war zu seiner Zeit noch nicht fällig. Darum gelang es ihm wohl, den Eros zum ernsten Gegenstande der Philosophie zu erheben, aber er wies ihm Funktionen zu, die nur zweiten Ranges sind, pädagogische und die »Zeugung im Schönen«. Daß er Organ sei, erkannte er nicht. Aber das war er ja damals auch noch nicht.

16. DIE POSITION DER SATANISCHEN GEGENMACHT

Hier drängt sich, wie von selber, die Frage auf: Wenn die Liebe das Organ für die Güte ist, – muß dann nicht »folgerichtig« der Haß das Organ für das Böse sein? »Folgerichtig« ja, und wenn es erst Philosophie gäbe und dann die Natur, so würde es auch zweifellos so sein. Allein es ist anders entschieden worden.

Wir lassen aus der Betrachtung all jenen Haß aus dem Spiel, der aus dem Futterneide stammt; denn dieser ist bloß empirisch, hat keine Wurzeln in der Tiefe und ist schnell wieder geschwunden, wenn der Hunger gestillt ist. Dagegen ist der aus verletzter Liebe entstandene transzendental, wie die Liebe selber; er tritt daher in höherer Dimension auf und macht den Eindruck der Unaufhaltsamkeit. Das Selbstbekenntnis der Medea redet hier eine vernehmliche Sprache, ebenso wie der fürchterliche Haß der Kriemhild gegen Hagen Tronje, der auf der Etzelburg zu seinem Austrag kommt. Hier wird am Weltgeheimnis gerührt, wie das alles Transzendentale tut. Da es nun keinen Menschen gibt, dessen Liebe nicht beschädigt ist, so gibt es auch keinen, der nicht dem echten Hasse anheimgefallen wäre. Die Geschichte, besonders der Revolutionen ist voll davon.

Aber es ist ein Irrtum zu meinen, daß Liebe und Haß in einem polaren Verhältnis zueinander stünden, das heißt indem zweier Kräfte, die sich gegenseitig durch bloßes Dasein in gleicher Stärke bedingen. Vielmehr scheint es ein komplementäres zu sein. Ein lange betrachtetes Violett auf weißem Grunde hinterläßt als »geforderte Farbe« (GOETHE) einen orangegelben Fleck im Auge. Während aber das Violett von einem wirklichen Veilchen stammt, hat das Orangegelb keine Wurzel im Objekt, sondern ist eine bloße Reaktion der Retina. Ebenso ist das Verhältnis Liebe—Haß gebaut, und der Liebe gebührt ohne jeden Zweifel der Vorrang des Primären. Sie ist allemal eher da. Ihre Störung aber ist durch den Weltlauf unvermeidlich; sie beginnt schon durch eine versagte Säugung an der Mutterbrust. Von da an nehmen die Störungen ständig zu und steigern den Haß bis zu einer fast aufzehrenden Inbrunst; immer aber steht die vorher geliebte Person als das eigentlich Primäre im Hintergrund. Aber trotz aller Mächtigkeit bleibt der Haß ein Phänomen von sekundärer, nachfolgender Natur, wie die geforderte Farbe im Auge.

Dies alles aber bliebe ohne Belang und im Individuellen befangen, wenn nicht eine objektive Macht, die schon bei der Schöpfung zugegen war, ihre gewaltige Anziehungskraft auf dieses zunächst nur psychologische Phänomen des Hasses ausüben würde. Diese Macht ist das Böse, und ihr ist es gelungen, den Haß aus der psychologischen Verstrickung herauszulösen. Die Existenz des Hasses als Massenwahn ist dafür der Beleg. Er gehört zu den stärksten Motiven der Geschichte.

Wer das alles unbefangen betrachtet, der kommt zu dem Schluß, daß in der Natur ein gewaltiges Ringen darum stattfindet, daß das Böse, die satanische Gegenmacht, den Haß, den es schon kosmologisch aufgestachelt hat, zu seinem Organ machen will. Ist das aber geschehen, so gibt es kein Halten mehr, vielmehr bräche dann nach kurzen Schlägen das siegreiche Satansreich an. Und es hat manchmal den Anschein, als ob die Welt kurz davor stünde. Davon aber allein hängt es ab, ob hier ein festes Organverhältnis gegründet wird, das nie wieder gelöst werden kann, so wie der Lichtäther sich nie wieder vom Auge löst. Solange aber der Haß nur als sekundäre Erscheinung da ist, gleich der objektiven Komplementärfarbe im Auge: solange ist dieses Ziel des Bösen nicht zu erreichen, und immer wieder müssen die satanischen Scheingründungen zusammenbrechen. Satanisch aber ist alles, was den Menschen in die Hände des Menschen spielt.

Es hat also hier ein Ringen stattgefunden, das sich um den Beginn unserer Zeitrechnung auf das heftigste zuspitzte. Aber es ist nun einmal so abgelaufen, daß wohl die Güte in der Liebe ihr Organ fand, nicht aber das Böse im Haß. Diese beiden sind zu einem ständigen Fehltreffen verurteilt, so sehr auch, was die Ausdehnung und Massivität betrifft, das Übergewicht auf ihrer Seite liegen mag. Aber nicht auf sie kommt es an, sondern auf das Eigentümlich-Qualitative des andern. Die satanische Gegenmacht hat in der Tat keine Möglichkeit mehr, das Spiel zu gewinnen; denn man kann, nachdem das Opfer auf Golgatha geschehen und die Entscheidung gefallen ist, das Verhältnis nicht mehr umkehren. Man kann nicht die Komplementärfarbe zum farbigen Gebilde machen, das aus dem ewigen Borne der Natur selber schöpft.

Freilich steht außer Zweifel, daß die Liebe nicht so fest und sicher zum Organ für die Güte geworden ist, wie das Auge für den Lichtäther. Und es handelt sich auch nur um ein erstes Dämmern, für das man bangen könnte, es möge wieder verlöschen, wenn der Vorgang, auf dem es gründet, ein empirischer wäre; aber es ist metaphysischer Natur und kann nicht zurückgenommen werden. Satan bleibt im Vorhofe des bloß Transzendentalen: was immerhin genügt, die Welt ständig in Schrecken zu halten. Aber metaphysisch ist hier nichts geschehen. Es gibt keinen kategorischen Imperativ des Bösen; den gäbe es aber sofort, wenn eines Tages das Böse sein Organ im Haß gefunden hätte. Oder gibt es einen Mann von Menschensohn-Charakter, der von sich sagen könnte, daß er nur das Böse wolle aus reinstem Herzen und der es auch wirklich wollen kann und der dafür sein Blut als Opfer fließen läßt? Die schwarzen Messen reden wohl davon, aber historisch ist das alles nicht.

INHALT